زيغمونت باومان
كيث تيستر

هكذا تكلّم زيغمونت باومان



دراسات

ترجمة
محمود أحمد عبد الله

هكذا تكلّم زيغمونت باومان

تأليف: زيغمونت باومان وكيث تيستر

ترجمة: محمود أحمد عبد الله

الطبعة الأولى 2025

الغلاف: ماهر عدنان

دار شهريار للنشر والتوزيع

Shahrayar Publishing and Distribution

العراق: ذي قار- قلعة سكر

009647730800453- 009647814145195

بـريد إلكـترونـي: shahrayarbook@yahoo.com

الترقيم الدولي ISBN: 978-9922-8892-7-6

زيغمونت باومان

كيث تيستر

هكذا تكلّم زيغمونت باومان

ترجمة: محمود أحمد عبد الله

Translated from Zygmunt Bauman and Keith Tester:

Conversations with Zygmunt Bauman

This edition is published by arrangement with Polity Press Ltd., Cambridge

وقال بولو: "إنَّ جحيم الأحياء ليس شيئاً سيحدث: إذا كان هناك جحيم، فهو ما هو موجود هنا بالفعل، الجحيم الذي نعيش فيه كلّ يوم، والذي نشكّله من خلال تواجدنا معاً". هناك طريقتان لتجنّب عذابه. الأولى سهلة بالنسبة للكثيرين: اقبل الجحيم وكن جزءاً منه بحيث لا يمكنك رؤيته بعد الآن. والثانية محفوفة بالمخاطر وتتطلّب يقظة وتخوّفاً مستمرّين: ابحث وتعلم، في وسط الجحيم، كيفية التعرّف على من وماذا ليس جحيماً، ثمَّ اجعلهما يتحمّلان، وامنحهما مساحة".

إيتالو كالفينو، مدن غير مرئية[1]

[1] The epigraph to the book is from: Italo Calvino, Invisible Cities, trans. William Weaver, London: Secker and Warburg, 1974.

تقديم

جرت المحاورات التي تشكّل الجزء الأكبر من هذا الكتاب خلال ربيع وصيف عام 2000. وأجريت لتحقيق ثلاثة أهداف رئيسة قيد الاعتبار.

أولاً، أُجريت المحاورات لإعطاء زيغمونت باومان فرصة لتوضيح بعض التيّارات العميقة الكامنة تحت أسطح النصوص العديدة التي غيَّر بها طبيعة نسبة كبيرة من الفكر الاجتماعي المعاصر.

ثانياً، سعت المحاورات إلى توفير سياق يمكن من خلاله لباومان استكشاف بعض أفكاره بطريقة مريحة نسبيّاً، وبالتالي تلخيص ما يعدّه بعض الاهتمامات الرئيسة لإطار العمل الذي يحمل اسمه.

ثالثاً، عقدت المحاورات لتمكين باومان من التفكير في المعاني التي أصبحت تمتلكها نصوصه، إذ خرجت عن سيطرة المؤلّف وأصبحت كأنّها تمتلك حياة تخصّها.

إذا حقّق هذا الكتاب أيّاً من هذه الأهداف، سيكون قد نجح بشكل مثير للإعجاب، ونأمل أن يشجّع بالتالي أجيالاً جديدة من المفكّرين الاجتماعيين على الذهاب إلى كتب باومان بأنفسهم والتعامل مع تحدّياتها ورؤاها وإلهاماتها.

عمل زيغمونت باومان، في أقل تقدير، ضخم وتتزايد كمّيته بمعدّل مذهل. فضلاً عن ذلك، فإنّ العمل باللغة الإنكليزية الذي اشتهر به باومان سبقه عدد من الكتب والمقالات التي كتبها في موطنه بولندا، قبل طرده عام 1968. ولعلّ من باب الحماقة أن نحاول تلخيص هذه المحاورات والتأمّل في كامل أعماله. وبالتالي، يركّز الكتاب في الغالب على أعمال باومان في "المدّة الإنكليزية". ولابدّ من الإشارة أيضاً إلى أنّ هذه المحاورات جرت خلال لحظة محدّدة من مسيرة باومان الفكرية، في الوقت الذي تمّ فيه استبدال اهتمامه الرائد بما بعد الحداثة بتوجّه جديد لفكره حول مفهوم "الحداثة السائلة"، في وقت عندما تمّ إعادة تشكيل بعض الالتزامات الأخلاقية التي تجعل عمله مميّزاً للغاية من خلال مفاهيم السياسة والعدالة.

ومن الضروري أن نوضّح تماماً أنّ زيغمونت باومان لم يمارس، ولم يسعَ، لأيّة سيطرة على الأسئلة التي طرحتها، ولم يقم بأيّة محاولة (ولم يرغب) في التأثير على التعليقات على عمله التي أعرضها في المقدّمة (وإنّني أتحمّل كامل المسؤولية عنها).

أظهر زيغمونت باومان روح الدعابة الطيبة والود والدفء غير العاديين في أثناء تجميع هذا الكتاب. كما هو الحال دائماً، أودُّ أن أعترف بالديون الكبيرة التي أدين بها له. وأودُّ أيضاً أن أشكر روس أبينيت، وكريس شيلينغ، وجون طومسون على نصائحهم الجيدة.

كيث تيستر

مقدمة

سيكون من المفيد تنظيم هذه المقدّمة من خلال طرح ثلاثة أسئلة والإجابة عنها. من زيغمونت باومان؟ ماذا يفعل؟ لماذا يفعل ذلك؟ وغني عن القول إنَّ مقدمة بهذا الطول لا يمكن أن تولي أيَّ اهتمام كافٍ لاتساع فكر باومان وتعقيده. إنّني لا أدّعي أنّها تستطيع ذلك. فالهدف منها متواضع للغاية. إنّها تسعى ببساطة إلى طرح سبيل إلى فكر باومان الاجتماعي لأولئك الذين لا يعرفونه. إنَّ قراءة كتب باومان ليست مريحة، ولكنّها تجعلك تفكّر بشكل مختلف عن العالم، وعن نفسك، وربّما الأهم من ذلك كلّه، عن علاقاتك بالآخرين ومعهم.

من زيغمونت باومان؟

إحدى طرق الإجابة على السؤال الأول هي الإشارة إلى أحد الادعاءات المقدّمة حول عمل باومان. لقد قيل إنّه "أحد المعلّقين الأكثر إثارة للاهتمام والأكثر تأثيراً على... "حالتنا الإنسانية". هذا الاقتباس مأخوذ من السيرة الذاتية التي كتبها دينيس سميث عن باومان، ويعتقد سميث أيضاً أنَّ "باومان جزء من القصّة التي يرويها" (Smith 1999:3). فرؤية سميث هي أنَّ كتب باومان ومقالاته هي واحدة من أكثر الأعمال أهمّية لفهم طبيعة العالم الذي نعيش فيه، وأنَّ باومان مراقب حريص بشكل خاص على الاتجاهات والقوى الرئيسة في الحاضر لأنّه اختبرها بقوّة.

يتوقّع سميث أنَّ عديداً من اهتمامات باومان الفكرية تعكس تجاربه الحياتية. إنَّ هذا أمر مبالغ فيه، ولكنَّ جوهره صيغ بشكل جيّد. ومن الصعب أن نتصوّر أنَّ تجارب باومان لم يكن لها أيّ تأثير على موضوعات ومزاج فكره الاجتماعي.

ولد باومان لعائلة يهودية فقيرة في بولندا عام 1925. وفرَّ مع عائلته إلى الاتحاد السوفيتي بعد الغزو النازي لبولندا في سبتمبر 1939. وهناك، انضمَّ إلى الجيش البولندي وقاتل على الجبهة الروسية. بدأ مسيرته الأكاديمية أوائل الخمسينيات من القرن الماضي، وعمل أستاذاً في جامعة وارسو حتّى نفيه خلال حملة معادية للسامية شنّتها السلطات الشيوعية عام 1968. وأصبح أستاذاً لعلم الاجتماع في جامعة ليدز عام 1971، حيث بقي حتّى تقاعده الرسمي عام 1990.

إحدى النقاط التي تستحق أن نخرج بها من واقع هذه السيرة الذاتية هي أنَّ باومان عندما يكتب باللغة الإنكليزية فإنَّه يكتب بلغته الثالثة في الأقل (حيث ولد في بولندا ودرس في الاتحاد السوفييتي). ومن المغري جدّاً ربط فكره الاجتماعي بهذه السيرة الذاتية. فعلى سبيل المثال، كتب عدداً من المقالات عن موطنه بولندا وعن مشكلات الانتقال من الشيوعية إلى نوع من الرأسمالية، وهي موضوعات تظهر أيضاً في بعض كتبه (يراجع مثلا كتابه؛ Bauman، 1988). وقد كتب عن الشمولية، وعلى وجه الخصوص، عن المحرقة (Bauman؛ 1989، 1991). يمكن عدّ شخصيات المتشرّد والسائح التي تظهر في دراساته لما بعد الحداثة شخصيات تعكس تجاربه الخاصة مع المنفيين القسريين (Bauman، a1992،1993، 1995، 1997). وأخيراً، يمكن القول إنَّ التزامه بأخلاقيات الرعاية التي يجب أن تستمرَّ على المدى الطويل وبغض النظر عن التفضيلات الشخصية العابرة يعكس رغبته في إعادة ترسيخ نفسه في عالم لا يوفّر سوى أسرّة السفر (Bauman، a1998،a2000).

نعم، هذا كلّه مغرٍ، ولكن هناك في الأقل ثلاث مشاكل رئيسة إذا قمنا بتقليص مواضيع واهتمامات باومان- أو أي مفكر اجتماعي آخر- إلى أسئلة تتعلّق بالسيرة الذاتية.

أولاً، إذا قيل إنَّ عمل باومان يعكس تجاربه الشخصية، فنحن مطالبون منطقياً بتقديم الادعاء نفسه تقريباً لعمل أيّ شخص آخر. وإذا كانت هذه خطوة نحن على استعداد لتنفيذها، فعلينا أن نستنتج في نهاية المطاف أنَّ الفكر الاجتماعي كلّه هو سيرة ذاتية، وبما أنَّ السير الذاتية كلّها تميل إلى إبقاء بعض الأحداث هادئة وبناء أخرى، فإنَّ الفكر الاجتماعي كلّه يتكوّن ممّا يزيد قليلاً عمّا يفضّل المفكّرون أن يقولوه عن أنفسهم. وإذا كنّا ما نزال مستعدّين لمواصلة هذا الخط من التفكير، فنحن مطالبون في النهاية بالقول إنَّ مسائل الأخلاق والقمع والحرّية والمعاناة والسعادة والمتعة يمكن اختزالها بالكامل في الفرد، وأنَّها ليس لها أهمّية عامة على الإطلاق. أو بعبارة أخرى، تنهار إمكانية الفكر الاجتماعي، كما تنهار، والأهم من ذلك، فكرة أنَّ حياة الرجال والنساء متشابكة بطريقة ما. وينتهي بنا الأمر بهذا الشعار القديم من العصر المظلم الحديث للعطف الإنساني، "لا يوجد شيء اسمه مجتمع".

ثانياً، إذا شرحنا فكر باومان بالإشارة إلى سيرته الذاتية، فإنّنا في الواقع نجعل أنفسنا غير قادرين تماماً على فهم ما لديه. يمكن أن يكون عمله صعباً بما فيه الكفاية من دون أن يجعل مهمّة التفسير أكثر صعوبة من خلال البدء من أساس غير مرضٍ. وكما لاحظ بيتر بيلهارز، فإنَّ باومان "لا يحب أن يتحدّث عن مسار حياته" (Beilharz 2000: 3؛ إلى هذا الحد فإنَّ معلومات السيرة الذاتية المقدّمة في المحاورة الأولى من هذا الكتاب رائعة وكافية لأغراض فهم علاقة حياة باومان بفكره). وذلك لأسباب اجتماعية وأخلاقية جيّدة. وقد وضّح ريتشارد سينيت هذه الأسباب، وهو المفكّر الذي يعجب به باومان بشدّة في كتابه الرائع "سقوط الإنسان

العام"، يطوّر سينيت حجّة تقول إنّ الثقافة المعاصرة أدّت إلى تآكل الحياة العامة إلى حدّ تمّ فيه تدمير الحدود بين العام والخاص. وفي ثقافتنا، لا نقول إنّ شخصاً ما "جيّد" لأنّه مهذّب أو لطيف في الأماكن العامة، ولكن بدلاً من ذلك، نسعى إلى معرفة كلّ شيء عنه. لقد تمّ استبدال الحياة العامة بالرغبة في العلاقة الحميمة. نريد معرفةً حميمة وشعوراً بأنّنا "نعرف حقًّا" من هو. حياتهم الخاصة وهفواتهم تصبح معايير نقيس قيمتها وأهميتهم. لقد أصبحنا منغمسين فيما يفعلونه وليس فيمن هم. يقول سينيت: "في هذا المجتمع، يكون اختبار ما إذا كان الناس صادقين و(مستقيمين) مع بعضهم البعض هو معيار غريب للتبادل السوقي في العلاقات الحميمة" (1986: 8). يُنظر إلينا على أنّنا أشخاص طيّبون وصادقون إذا كنّا مستعدّين لإخبار الجميع بأيّ شيء. والدليل على هذه الملاحظة موجود في كلّ مكان: في برامج الدردشة التي تملأ فجوات التلفزيون وقت النهار، وفي السير الذاتية الرائجة للموتى الآمنين، وفي "عبادة المشاهير" التي تهيمن على الثقافة الشعبية. لكنّ وجهة نظر سينيت هي أنّ هذا النمط من الثقافة يشير إلى نهاية الحياة العامة لأنّه يحرمنا من أيّ شيء مشترك غير أسرارنا وأكاذيبنا وتطفّلنا. وبالمثل، فإنّ رفض باومان الحديث عن نفسه ليس سوى رفض الانغماس في هذه اللعبة. إنّه رفض عملي لهذا التوقّع الثقافي والتكاليف التي يلحقها بالناس. يتجنّب باومان السيرة الذاتية حتّى يمكن تعزيز وممارسة الحياة العامة- النوع الوحيد من الحياة الذي يمكن أن يكون أساساً لسياسة مبدئية ومحترمة- وممارستها.

ثالثاً، السيرة الذاتية التي تعدُّ محوراً للفكر الاجتماعي عند زيغمونت باومان هي سيرة زوجته جانينا. للوهلة الأولى، قد يبدو هذا تعليقاً غريباً لأنّه يتعارض مع الدرس الذي يعلّمه لنا ريتشارد سينيت بأنّ الحياة العامة لا تتطلّب علاقة حميمة مع ما هو شخصي (في الواقع أنّ الحياة العامة مستحيلة إذا انهارت إلى العلاقات الشخصية). لكنّ الاقتراح بأنّ تجارب جانينا باومان مهمة لفكر زيغمونت باومان الاجتماعي يمكن التوفيق بينه وبين الدرس المستفاد من سينيت لسبب بسيط هو

أنَّ جانينا باومان كتبت كتاب مذكّرات كان له بوضوح تأثير هائل على ما يفعله زيغمونت باومان. كتاب جانينا باومان هو الشتاء في الصباح (1986)، وهو يروي تجربتها كفتاة يهودية تعيش في وارسو في أثناء الهجوم الكامل للاحتلال النازي. تروي جانينا باومان كيف تمزّق النسيج الدافئ لحياتها قبل الحرب إلى أشلاء، وكيف أُجبرت مع والدتها وشقيقتها على العيش في غيتو وارسو وكيف تمكّنوا من الهرب من الترحيل إلى معسكرات الموت.

لقد ترك كتاب جانينا باومان آثاراً في فكر زيغمونت باومان الاجتماعي. كان "الشتاء في الصباح" هو ما جعل زيغمونت باومان يدرك أنَّ تجارب حياته الخاصة يجب أن تتجاوز ما هو أبعد إذا كان قادراً على دراسة المحرقة، وهو ما يفسّره على أنَّه بلورة لاتجاهات وإمكانيات الحداثة. كان زيغمونت باومان، بالطبع، قد هرب من الاحتلال النازي (يذكر لقاءاته مع النازيين في محادثتنا الأولى) وبالتالي فإنَّ تجاربه الخاصة لم تكن كافية لحلِّ المشكلة. وفي مقدّمة كتابه "الحداثة والمحرقة"، كتب: "بعد أن قرأت كتاب جانينا، بدأت أفكّر في مقدار ما لم أكن أعرفه- أو بالأحرى، لم أفكّر فيه بشكل صحيح. لقد خطر لي أنّني لم أفهم حقّاً ما حدث في (ذلك العالم الذي لم يكن لي)" (1989: vii؛ الكلمات القليلة الأخيرة في هذا الاقتباس هي نفسها بين علامتي اقتباس لأنَّها تشير إلى صفحة الشكر والتقدير في كتاب "الشتاء في الصباح"). لقد كانت المحرقة جزءاً من قصّة شخص آخر. من الواضح إذن أنَّ ممارسة الفكر الاجتماعي تتطلّب أن نذهب إلى ما هو أبعد من حياتنا الخاصة ونُخضِع تلك القصّة لشيء أكثر أهمية علناً (وهو الموقف الذي يتردّد صداه مع البيانات المنهجية التي قدّمها باومان عام 1978، والحجج الأخلاقية التي تدور في عمله عن ما بعد الحداثة؛ القضية هي أن نعيش من أجل الآخر).

باختصار، إذا أراد شخص ما أن يكتب سيرته الذاتية، فهذا شيء واحد. لكنَّ الأمر مختلف تماماً بالنسبة للآخرين عندما يقومون بذلك نيابةً عنهم، من حيث

التوقع الثقافي بأنّ "هذا ما يريد الجميع معرفته". وكما يكشف علم اجتماع باومان عن أعباء الهويّة في الحداثة وما بعد الحداثة والحداثة السائلة (Bauman b2000)، هناك كرامة رائعة تتعلّق بالخصوصية الشخصية الصارمة أخلاقياً (الخصوصية الأخلاقية على وجه التحديد لأنّها تحترم دائماً كرامة الآخرين). يوضّح باومان أنّ عمل عالم الاجتماع هو- أو ينبغي أن يكون- أكثر أهمّية بشكل علني من حياته. إنّ الأهمّية العامة لا تتطلّب أن نكون محرومين من الساحة العامة. وإذا كانت التوقّعات المعاصرة تتطلّب ذلك، حسناً، كما يوضّح علم الاجتماع عند باومان، فربّما يكون هذا هو أحد الموضات التي يجب أن نقاومها بأيّ ثمن. إنّ الاستسلام لهذا الضغط يعني لعب دور في تدمير الحياة العامة، وبالتالي السياسة. إذن: من زيغمونت باومان؟ بالنسبة لنا، فهو رجل خاص يدعو إلى المشاركة في الحياة العامة.

ماذا يفعل زيغمونت باومان؟

السؤال الثاني من السهل طرحه، ولكن من الصعب الإجابة عليه. الجواب يعتمد على المكان الذي ننظر فيه. إذا نظرنا إلى كتب باومان، سرعان ما يصبح من الواضح أنّ ما يفعله الرجل هو الكتابة بسرعة هائلة وبقدرة ملحوظة على التركيز على القضية المحدّدة التي تجمع عديداً من المشاكل والقضايا المتباينة في الوقت الحاضر. وعلى هذا المستوى يمكن القول إنّ باومان يؤدّي دور الترجمة. فهو يجمع ما يجري وما هو مهم، ويعرضه على المفكّرين الاجتماعيين حتّى يتمكّنوا من متابعة المناقشات بأنفسهم\هو يترجم العالم إلى نصوص. فهو ليس منشئ أنظمة، كما أنّ فكر باومان الاجتماعي لا يقوم على الالتقاط المستمر لمحاولة صوغ مفهوم أو موضوع واحد. إنّه كاتب مقالات يأتي من خلاله الحاضر ليصنع نوعاً من المعنى المتماسك.

ربّما فقط لأنَّ عالم الفكر الاجتماعي قد بدأ الآن الاعتراف بفكر باومان، إذ بدأ عمله في الخروج من الهوامش إلى الاتجاه السائد. ومع ذلك، فالمفارقة هي أنّه بمجرّد أن "يمسك" الصيادون الأكاديميون بتلابيب باومان على هذا النحو، سيكتشفون أنّه في الواقع قد انزلق بعيداً لاستكشاف مياه مختلفة. وبالتالي، إذا أردنا أن نفهم ما يفعله، فمن المناسب أن ننظر إلى مكان آخر غير بعض "المفاهيم الأساسية". ومن الأفضل أن ننظر إلى المياه العميقة لفكره. وإذا فعلنا ذلك، فسنرى أنَّ "ما يفعله" يمكن تلخيصه بشكل متماسك نسبياً.

من خلال القبول والمزاج، ما يفعله باومان هو علم الاجتماع. باومان عالم اجتماع- وهو يعرّف نفسه على هذا النحو- لأنّه، كما شرح في أوّل محاورة في هذه المحاورات، يعتقد أنَّ علم الاجتماع أكثر قدرة من أيّ علم آخر على التقاط واحتضان التجربة الإنسانية بأكملها. ويجادل بأنَّ التجربة الإنسانية لا تحترم الحدود الصارمة بين الاجتماعي أو السياسي أو الاقتصادي أو الشعري، وكذلك علم الاجتماع. بهذه الطريقة، يعدُّ علم الاجتماع فرعاً فريداً من نوعه، وما قد يعدّه عدد من المعلّقين ضعفاً نهائياً (ميله إلى استيعاب أفكار من أماكن أخرى، وعدم قدرته على بناء جدران عالية بينه وبين السياسة أو الفلسفة على سبيل المثال) هو: في الواقع، قوّته العميقة.

هذا هو الموضوع الذي ظلّ ثابتاً في فكر باومان على مرِّ السنين. على الرغم من أنَّ أسلوب النثر أكثر كثافة بكثير ممّا يتوقّعه القرّاء الذين هم على دراية فقط بالكتب التي كتبها باومان منذ أواخر السبعينيات، إلّا أنَّ هذا الفهم الشامل لرهانات علم الاجتماع وأهميته يمكن العثور عليه في مقال من ستينيات القرن العشرين إذ جادل فيه بأنّه "لكي نفهم الإنسان علينا أن نجمع كلَّ ما اكتشفناه بينما نخترق الجوانب المختلفة لصيرورة حياته الموحّدة". وفي هذا المقال، واصل باومان توضيح أنَّ كلمة "موحّد" كانت تُستخدم بطريقة محدّدة، على عكس

الاستخدام المنطقي. وفي نهاية المطاف، فإنّ "الكلمة تعني شيئاً تمّ جمعه بعد الانقسام؛ ولكن ما يدور في أذهاننا هو الوحدة التي كانت موجودة قبل حدوث أيّ انقسام" (1: 1969Bauman). وبناءً على ذلك، وعلى الرغم من أنّ باومان عالم اجتماع، إلّا أنّه عالم اجتماع من نوع غريب. وهو يعتقد أنّه يجب التعامل مع حدود التخصّص بعين الشك، بل وحتّى تجاهلها في البحث عن معرفة أكثر شمولاً وذات صلة بالعالم الاجتماعي.

ما يفعله باومان إذن هو علم الاجتماع تحت شعار الانتقائية والكاثوليكية. لكنّ هذه ليست انتقائية لتعظيم الذات أو تهذيبها. إنّها انتقائية أصبحت ضرورية بسبب حقيقة أنّ الحياة البشرية هي في الأساس واسعة النطاق ومتنوّعة ومن المستحيل إدراجها تحت أيّ عنوان واحد. يقول باومان إنّنا بحاجة إلى نوع مفتوح من علم الاجتماع لكي نكون على مستوى مهمّة فهم النهاية المفتوحة لحياة الرجال والنساء. ممّا لا شكّ فيه أنّ هذا هو السبب وراء نجاح عمل باومان في جذب كثير من الأشخاص المنخرطين فيما يمكن أن يسمّى عموماً "الفكر الاجتماعي" ولماذا تمكّنت كتبه من تجاوز الحدود الضيقة لـ"علم الاجتماع" كما يُفهم تقليدياً.

ولعلّ أحد الآثار المثيرة للاهتمام لهذا الفهم لعلم الاجتماع (فهم باومان لما يفعله) هو أنّه يمكن أن يفسّر إحدى اللحظات الغريبة في هذا الكتاب. ففي المحاورة الأولى، سألت زيغمونت باومان عن الكتاب الذي سيأخذه معه إلى جزيرة صحراوية: إذا كان بإمكانه أن يأخذ كتاباً واحداً فقط، فماذا سيكون؟ كنت أتوقّع أن يكون الجواب هو دفاتر السجن لغرامشي، أو الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية لفيبر، أو، على الأرجح، فلسفة المال لزيمل. وبدلاً من ذلك، أدرج باومان عدداً من الأعمال الأدبية، وفي النهاية اختار قصّة قصيرة للكاتب الأرجنتيني، خورخي لويس بورخيس. لقد كانت هذه مفاجأة، ولكن في ضوء فهم باومان المميّز لرهانات علم الاجتماع، يمكن تفسيرها من وجهة نظر باومان، تمتلك القصّة القصيرة التي كتبها

بورخيس القدر نفسه من الأهمّية الاجتماعية والبصيرة مثل أيّ نص يمكن قبوله بسهولة أكبر كجزء من "النصوص المعتمدة". في الواقع، قد تكون القصّة القصيرة التي كتبها بورخيس أكثر فائدة من كتب علم الاجتماع التقليدية إذا كانت أكثر قدرة على التقاط بطريقة شاملة تدفّق الحياة الاجتماعية للرجال والنساء وانفتاحها. ومع ذلك، في حين أنَّ الارتباط بين علم الاجتماع والأدب في فكر باومان هو ارتباط موحٍ للغاية (ويمكن أن يساعد في تفسير سبب إشارته في كثير من الأحيان إلى الأدب في كتبه)، فمن المهم عدم المبالغة في تصوير هذا الارتباط. وفي نهاية المطاف، لا يمكن إنكار أنَّ كتب باومان هي أمثلة على الفكر الاجتماعي. ما يفعله باومان هو ممارسة وتعزيز التفكير حول العلاقات والمواقف والقوى التي يختبرها ويواجهها الرجال والنساء، والأهم من ذلك، يختبرونها على أنّها حقيقية. قد يكون الأدب قادراً على إلقاء ضوء جديد ومثير للتحدّي على هذه العلاقات والمواقف والقوى (لاسيّما إذا كان الأدب مثل أدب بعض مؤلّفي باومان المفضّلين: روبرت موزيل، وميلان كونديرا، وجورج بيريك)، ولكن تظل الحقيقة أنَّه كذلك مبني على أساس خيالي وليس على أساس واقعي وتجريبي واجتماعي.

لكن هناك طريقة أخرى للإجابة على سؤال "ماذا يفعل باومان؟" نعم، إنَّه "يمارس" علم الاجتماع، لكنَّه يحاول، ضمن هذا التخصّص، أن يفعل شيئاً مهماً في حدِّ ذاته. يحاول باومان، ضمن علم اجتماعه، أن يُظهر أنَّ العالم لا يجب أن يكون على ما هو عليه الآن، وأنَّ هناك بديلاً لما يبدو في الوقت الحاضر طبيعياً جدّاً، وواضحاً جدّاً، ولا مفرَّ منه. يكشف هذا الاهتمام عن عاملين من العوامل المؤثرة الرئيسة على تطوّر فكر باومان الاجتماعي: الماركسية ما بعد اللينينية لأنطونيو غرامشي وعلم الاجتماع لجورج زيمل. إنَّ الطريقة التي أثرت بها هاتان الشخصيتان على باومان تتضح في محاورة أجراها مع بيتر بيلهارز (انظر بيلهارز 2001: 334-44).

هناك، قال باومان إنَّ ما فعله غرامشي هو أنَّه أظهر له أنَّ الرجال والنساء ليسوا المغفّلين غير المفكّرين في البنى الاجتماعية التي تحدّد كلّ شيء، كما أنّهم (أي نحن) ليسوا مجرّد كائنات لا تتحرّك إلّا عندما تتفاعل مع ما يحدث من تحفيز خارجي. وبدلاً من ذلك، أظهر غرامشي أنَّ الرجال والنساء هم فاعلون في حدِّ ذاتهم. بالنسبة لباومان، بعد قراءة غرامشي، كان من الممكن تقدير أنَّ الرجال والنساء يمتلكون القدرة والقوّة على صنع العالم لأنفسهم. وقد أظهر غرامشي أنَّه فقط بسبب "الفطرة السليمة" التي تروّج لها هياكل التنظيم السائدة، لم يتم إلقاء نظرة على هذه الإمكانية أو التصرّف بناءً عليها. أظهر غرامشي لباومان أنَّ الأمور يمكن أن تكون مختلفة، وأنَّ هناك بدائل يمكن أن يقوم بها الرجال والنساء. كان هذا تأثيراً واكب- وما زال- بسهولة فهم باومان للثقافة بوصفها "سكّيناً مشهّراً للمستقبل" (انظر Bauman 1973, 1999a). وبهذا المصطلح، فإنَّ الثقافة هي في الوقت نفسه تعبير عن إدراك وجود بديل وتشجيع للرجال والنساء على التفكير بشكل مختلف، بطرق غير مصرح بها، حول العالم الذي يعيشون ويعملون ويموتون فيه. فضلاً عن ذلك، فإنَّ رؤية غرامشي بأنَّ العالم شيء يمكن صنعه من خلال الفعل الاجتماعي والفاعلين، مكّنت باومان من الخروج من الشيوعية "الرسمية" ذات النمط السوفييتي التي وقع فكره فيها خلال سنواته الأولى. عندما بدأ الكافيين الذي حقنه غرامشي في مجرى الدم الفكري يخترق عقل باومان، أصبح من الواضح أنَّ النسخة الماركسية والاشتراكية التي روّج لها النظام السوفييتي كانت نسخة يجب التعامل معه بشكل نقدي ومتشكّك، من حيث إنّها أخبرت الرجال والنساء أنَّ ما أطلق عليها الحزب أو بعض المذاهب "البروليتاريا" أو الضرورة التاريخية هي صانعة التاريخ وليس أنفسهم. وكما يقول باومان في هذه المحاورات، مكّنه غرامشي من الاحتفاظ بالالتزام بالجوهر الأخلاقي لفكر ماركس في حين حرّره من أفكار النظام السوفييتي. (وبهذه الطريقة أصبح باومان أحد المفكّرين الروّاد في موجة "الماركسية الإنسانية" أو "تيار مراجعة الماركسية" التي ظهرت في بولندا خلال

الخمسينيات. وللوقوف على طبيعة هذا النمط من الماركسية، وأوجه تشابه مثيرة للاهتمام مع جوانب فكر باومان، انظر Kolakowski 1969، 1978)

وكما وضّح باومان، علّمه غرامشي ما الذي يجب أن يهتمّ به فكره الاجتماعي (في Beilharz 2001: 334). لكنَّ زيمل هو الذي علّمه كيف ينظر إلى العالم الذي أصبح يبدو طبيعياً جدَّاً للرجال والنساء لدرجة أنَّهم لا يستطيعون تصوّر فرصة وجود بديل له. وفي المحاورة مع بيتر بيلهارز، عبّر باومان عن الأمر بهذه الطريقة: "لقد أزال زيمل... أمل الشباب أو توقّعه من أنَّه بمجرّد إزالة التناقضات والتفاوتات "السطحية" من الطريق، سأجد آلة الزمن "هناك" تمضي بالضبط إلى الثانية التالية". ووجّه باومان رسالة أخرى من زيمل: "أنَّ لكلِّ قلم رصاص؛ يرسم اتجاهاً بعينه، ممحاة لمحو اتجاه آخر، ولعلَّ الرغبة في تفكيك هذا التناقض بين الاتجاهين من أجل رؤية أفضل لكيفية عمل المجتمع هو كالرغبة في إبعاد الجدران جانباً لرؤية ما يدعم السقف بشكل أفضل" (Bauman in Beilharz، 2001: 335) ما أظهره زيمل لباومان أنَّ مهمّة علم الاجتماع هو الشك في أيّ ادعاء بأنَّ العالم الاجتماعي سيعمل بأسلوب منظّم ومتوازن لو لم يتصرّف الرجال والنساء بهذه الطرق المتناقضة وغير المتوقّعة، وقد أظهر زيمل أنَّ التناقض وعدم اليقين هما جوهر الحياة الاجتماعية، ولذلك يتعيّن على علم الاجتماع أن يحاول التقاط هذا التدفّق من دون إيقافه أو تمنّي زواله (وهكذا، مرَّةً أخرى، نعود إلى رؤية باومان المميّزة لعلم الاجتماع، وكذلك إلى شخصيته العامة المبدئية كشخص لا يقول ما "تعنيه كتبه حقَّاً"). في ضوء ذلك، لا عجب أن يجد باومان القليل ممَّا يثير اهتمامه في علم الاجتماع الأمريكي عند بارسونز وما بعده، بتركيزه الصارم على "مشكلة النظام". يكاد يكون من المؤكّد أنَّ باومان سيعترض على أنَّ مشكلة النظام ليست مشكلة فئة اجتماعية بقدر ما هي مشكلة سياسية ومادية للرجال والنساء الذين يتعيّن عليهم تحمّل عواقبها اليومية. إذن: ماذا يفعل زيغمونت باومان؟ إنَّه يستخدم علم اجتماع انتقائي ليُظهر لقرّائه أنَّ العالم يمكن أن يكون مختلفاً عمَّا هو عليه، وأنَّه على

الرغم من كلِّ شيء، هناك بديل. لكنَّ الرجال والنساء لا يستطيعون التصرّف في الأماكن العامة إلّا إذا لم يضطرّوا إلى ارتداء القيود المقيّدة المتمثّلة في إظهار العلاقة الحميمة المصطنعة.

لماذا يفعل زيغمونت باومان ذلك؟

بالتفكير فيما يفعله باومان، نكون قد بدأنا بالفعل في التحرّك نحو فهم سبب قيامه بذلك. إنَّه مفكّر اجتماعي لأنَّه يريد من الرجال والنساء أن يصنعوا العالم لأنفسهم، وأن يشعروا سكّيناً للمستقبل، وبالتالي أن يمارسوا الحرّية بدلاً من قبول قيود الضرورة. ولهذا السبب، يوضّح باومان، في نهاية المحاورة الأولى، أنَّه حاول دائماً الاهتمام بالجمال والذل. الجمال هو التعبير عن قدرة الإنسان على خلق عالم مختلف والتفكير فيه (إنَّه تجاوز ضرورات هذا العالم)، والذل (سواء كان الإذلال الجسدي للمعاناة أو الإذلال المادي للفقر) هو تراكم الضرورة فوق وضد الاحتمال (ومن هنا كان اهتمام باومان بالعواقب الإنسانية للعولمة وبمصير "الفقراء الجدد": b1998a, 1998Bauman). ولكن هناك ما هو أكثر من ذلك للسؤال "لماذا؟".

واحدة من أهم الصفات العديدة في فكر باومان وأكثرها إقناعاً هي صرامته الأخلاقية وجدّيته. على عكس عديد من المفكرين الاجتماعيين، لا يعتقد باومان أنَّ المسائل الأخلاقية يمكن اختزالها في الأذواق الشخصية، أو في مواقف وتجارب مجموعات محدّدة، أو في الإجراءات المنهجية. كما أنَّه لا يعتقد أنَّ المسائل الأخلاقية يمكن تحليلها بعيداً إلى شيء من المفترض أن يكون أكثر جوهرية. بدلاً من ذلك، يجادل باومان (وهذه الحجّة موجودة في جزء كبير من هذا الكتاب) بأنَّ الأخلاق تتعلّق بالالتزام تجاه الآخر بمرور الوقت. الأخلاق لا تتعلّق بالأهواء المؤقّتة، بل تتعلّق بالبشر كبشر وليس باعتبارهم بشراً بقدر ما هم مثلي. وهو يعتقد أنَّ الأخلاق هي القضيّة الإنسانية الأساسية لأنَّنا نواجه دائماً وحتماً في حياتنا أشخاصاً

آخرين بشكل عام وعدد قليل من الأشخاص المهمّين بشكل خاص. بالنسبة لباومان، فإنَّ الفكر الاجتماعي أخلاقي بشكل لا يتجزّأ في محتواه واهتماماته. يتعلّق الأمر بالإنسانية.

لقد اتضح هذا الجانب من عمله أمام زيغمونت باومان من خلال كتاب جانينا باومان "الشتاء في الصباح". كتبت جانينا باومان أنَّ "أقسى ما في القسوة هو أنَّها تجرّد ضحاياها من إنسانيتهم قبل أن تدمّرهم". و... أصعب النضالات هي أن تظلَّ إنساناً في ظروف غير إنسانية" (1986: x). هذه عبارة تلخّص الكثير من الرؤية الأخلاقية التي تقع في قلب علم اجتماع زيغمونت باومان (يمكن بالتأكيد قراءتها على أنَّها الموضوع المهيمن في كتاب الحداثة والمحرقة، 1989). إنَّه ينظر إلى كيفية تواطؤ الأنظمة الاجتماعية في التجرّد من الإنسانية. ولكن بدلاً من تنفيذ الخيار السهل والاستسلام لليأس إزاء لاإنسانية كلّ شيء، يحاول باومان استعادة إمكانية الإنسانية. النقطة المهمّة هي أنَّه ليس من الضروري أن يكون الإنسان غير إنساني حتَّى لو كان يعيش في ظروف اجتماعية وتاريخية تجعل المعاملة القاسية للآخر تبدو سهلة وبدون عواقب. من الممكن دائماً أن تختار أن تكون إنساناً، ومن الممكن دائماً أن تختار أن تكون أخلاقياً. وفي هذا الاختيار تكمن كرامتنا الإنسانية. ودور علم الاجتماع هو إظهار أنَّ خيار أن نكون أخلاقيين يمكن أن يتمَّ دائماً، لأنَّ البنى والأفكار التي تخبرنا كلّها بأنَّ الاختيار مستحيل هي في حدِّ ذاتها مشروطة تماماً.

الفكر الاجتماعي فكر للإنسانية. وفي محاورة بيلهارز، وضّح باومان أنَّه "من جانينا تعلّمت أنَّ الحياد القيمي Wertfreiheit- فيما يتعلّق بالعلوم الإنسانية- ليس مجرّد حلم كاذب، ولكنَّه أيضاً وهم غير إنساني تماماً"؛ و"أنَّ علم الاجتماع لا معنى له إلَّا بقدر ما يساعد الإنسانية في الحياة، وأنَّ الاختيارات الإنسانية في النهاية هي التي تصنع الفارق بين الحياة الإنسانية وغير الإنسانية". ثمَّ اتبع رؤية تركّز على الاختيارات التي تؤدّي إلى نتائج إنسانية أو غير إنسانية على المستوى الاجتماعي

وليس الفلسفي: "هذا المجتمع هو أداة بارعة لتضييق نطاق تلك الاختيارات، وربَّما القضاء علها تماماً" (Bauman in Beilharz 2001: 335). وهذا أمر اجتماعي لأنَّه يعني أنّنا إذا أردنا أن نفهم صفات ما يعنيه أن تكون إنساناً اليوم، فيجب علينا الاهتمام بالمواقف التي يوجد فيها البشر. فضلاً عن ذلك، بقدر ما ترتبط هذه الالتزامات والادعاءات الأخلاقية لزيغمونت باومان، بقدر ما ترتبط بطريقة تفكير سوسيولوجية، فإنَّها تُحذف من التخمين وتصبح مقاييس يمكن من خلالها معرفة الإذلال والمعاناة في العالم وتسميتها على حقيقتها؛ منتج الشر. لا يشعر باومان بالحاجة إلى تبرير التزاماته الأخلاقية. وبدلاً من ذلك، فإنَّ العالم هو الذي يجب أن يبرّر نفسه من حيث النقد الذي تجعله تلك الالتزامات ضرورياً. باومان متشكّك في العالم وما يعنيه بالنسبة للرجال والنساء. إنَّه ليس متشكّكاً بشأن الرجال والنساء وقدرتهم على اختيار أن يكونوا أخلاقيين (أي اختيار أن يكونوا بشراً). هذا كلّه قد يجعل الأمر يبدو كما لو أنَّ باومان يرى علم الاجتماع كمنصّة أو حركة سياسية. وهو لم يفعل. لا يدرس باومان علم الاجتماع لأنَّه يعتقد أنَّ علماء الاجتماع هم الأشخاص الذين يمكنهم أخيراً ضبط العالم على الحقوق والتأكّد من أنَّ الناس جميعهم يعيشون في سلام ووئام. وهو يرفض صراحة هذا النوع من التفسير للأسباب التي تجعل علم الاجتماع: وجوب القيام به (انظر، على سبيل المثال، Bauman1987). وبدلاً من ذلك، يربط باومان ممارسة علم الاجتماع بالقيم التي تتجاوزه والتي تخاطب الرجال والنساء جميعاً، وليس فقط مجتمع المفكّرين الاجتماعيين. إنَّ الدافع وراء باومان هو الاحترام غير المشروط للإنسانية. فهو ملتزم بكرامة الإنسانية.

هذه هي الكرامة التي تتمثّل في تجاوز الإهانات اليومية، وعلى العكس من ذلك، السعي، في الممارسة والخيال، إلى إيجاد بديل مناسب للإنسانية. إنَّ علم الاجتماع عامل مهم في جعل عملية إعادة التصور وإعادة الممارسة هذه ممكنة، لأنَّه يحرم البنى والعلاقات والمؤسسات السائدة من جو الحصانة الذي تحتاجه بشدة. لكن

ما يحتاجه هذا الكفاح هو مساحة عامة يمكن للناس أن يجتمعوا فيها من دون خوف من أن تتبدّد آمالهم وطموحاتهم كلّها بسبب الرغبة العامة في العلاقة الحميمة مع شخص حميم. لا يمكننا أن نأمل ونرغب إلّا إذا كنّا واثقين: واثقين من أمننا المادي، واثقين من أنفسنا. وهكذا، مرّةً أخرى، نعود إلى الأسباب المبدئية التي تجعل زيغمونت باومان يرفض بشدّة جعل الفرد الخاص أكثر أهمّية من الشخص العام. إذن: لماذا يفعل زيغمونت باومان ذلك؟ لأنّه ملتزم بالإنسانية.

خاتمة

نأمل أن يكون من الممكن الآن فهم القليل من مخاطر وطبيعة الفكر الاجتماعي لزيغمونت باومان. ينبغي للمحاورات في هذا الكتاب أن تساعد في دفع هذا الفهم إلى أبعد من ذلك بكثير، وفي الواقع، توضيح التيّارات الكامنة تحت سطح نصوصه. الشيء الوحيد الذي ينبغي أن يكون واضحاً للغاية هو أنّه، تحت أسطح الكتب الجيّدة جدّاً في التقاط جوهر الحاضر، يسترشد عمل باومان- وأود أن أقول إنّه كان يسترشد دائماً- بالتزام عميق وثابت تجاه الإنسانية. وقد اتخذ هذا الالتزام أشكالا مختلفة في أوقات متباينة، ولكنّه لم يختفِ تماماً. وهذا أمر لم يغب عنه أبداً. وهذا الالتزام هو الذي يجعل صوته مميّزاً وصعباً ومهمّاً. يعدُّ الالتزام أمراً أساسياً لكيفية فهم من هو باومان وماذا يفعل ولماذا يفعل ذلك. ولكن هناك درس أخير يعلّمنا إيّاه فكره الاجتماعي. إنّه يعلم فضيلة التفاني على الرغم من إغراءات الانحرافات المؤقّتة وفي مواجهتها. إنّ الالتزام تجاه الإنسانية في حدِّ ذاته يتطلّب التزاماً من الذات. وفي نهاية محاضرته الافتتاحية في جامعة ليدز العام 1972، قال باومان: "يجب علينا أكثر من أي وقت مضى أن نحذّر من الوقوع في فخاخ الموضة التي قد تكون أكثر ضرراً بكثير من المأزق الذي تدّعي أنّها تعالجه". حسناً، قد تصبح مهنتنا، بعد هذه السنوات غير الرومانسية كلّها، مرّةً أخرى ساحة اختبار للشجاعة والثبات والولاء للقيم الإنسانية" (1972Bauman :203).

يدرس زيغمونت باومان ما تتطلّبه المهنة علناً من المفكّر الاجتماعي، وكيف ينبغي مواصلتها، والأهم من ذلك كله، لماذا تستحق هذا الجهد.

كيث تيستر

المحاورة الأولى

السياق والآفاق الاجتماعية

■ بدأت مسيرتك المهنية في علم الاجتماع في بولندا أوائل الخمسينيات من القرن العشرين. ومن المفترض أنَّ علم الاجتماع في بولندا في ذلك الوقت كان جزءاً من مشروع أوسع، من خلال الأهداف المعلنة في الأقل، لمحاولة جعل العالم صالحاً للبشر بعد حطام الاحتلال النازي. لابدَّ أن يكون هناك شعور بأنَّ علم الاجتماع يمكن أن يساعد في تغيير العالم (شعور لم أتمكّن قط، كعالم اجتماع في وضع مختلف تماماً، من دعمه؛ ولم أتمكّن أبداً من الاعتقاد بأنَّ علم الاجتماع يمكن أن يغيّر العالم). هل يمكنك أن تقول شيئاً عن علم الاجتماع في السياق البولندي، وبشكل شخصي أكثر، لماذا اخترت علم الاجتماع بدلاً من الفلسفة وعلم الجمال والهندسة على سبيل المثال. ببساطة: ما وضع علم الاجتماع في بولندا أوائل الخمسينيات. وما الهدف منه وما الطرق التي قادتك إليه؟

← يمكنك القول إنَّه منذ طفولتي المبكّرة، كنت أتنقّل من شريطي قضبان إلى آخر، ومن المفترض أنَّ كلَّ واحد منهما يذهب إلى مكان ما، ولكنَّ كلّاً منهما يمضي لاتجاه مختلف. ربَّما توجد حكاية كبرى تجعل هذا التأرجح بين المسارات يبدو وكأنَّه مضي في مسار له خصوصيته. لكنَّ الإصرار على وجود مسار واحد فيعني المبالغة في تأكيد وجود منطق تفسيري واحد.

في بعض الأحيان، في أثناء تناول مشروب، ألعب مع جانينا لعبة التخيّل. ماذا سيحدث لأيٍّ منّا لو لم يكن هناك هتلر ولا حرب؟ في البداية، ربّما لم نلتقِ أبداً. ولو فعلنا ذلك، لما تزوّجنا: فقد كان يوجد بيننا حاجز طبقي شديد العلو إذ يستحيل تخطّيه في بولندا قبل الحرب. كذلك لم أكن لأقترب من التعليم العالي. عندما كنت طفلاً، أعدُّ تلميذاً مجتهداً وقارئاً نهماً (حينها، فتنني ثراء الثقافة البولندية وأدبها، وما زلت، ومع ذلك، ظلّ حبّي بلا مقابل). ومع ذلك استحال قبولي في الجامعات البولندية لأنّها التزمت بصرامة **بقاعدة العدد المحدود أو قاعدة العدد الصفري**(*) فيما يتعلّق بالمتقدّمين اليهود، ولأنّ والديَّ فقيران، لم يتمكّنا من تمويل دراستي في الخارج كما كان شائعاً بين اليهود البولنديين الأثرياء. هل كنت سأصبح عالم اجتماع إذن؟ بالتأكيد، لم أكن لأكون أكاديمياً.

منذ الأول من سبتمبر 1939 فصاعداً، اختلطت مسارات رحلتي، سلسلة لا تنتهي على ما يبدو من "عمليات التفكّك" مع تحرّك الأسرة بسرعة كبيرة جدّاً بحيث يصعب الاستقرار في مكان واحد. توقّف الحجر عن التدحرج، أو في الأقل تباطؤ إلى حدٍّ كبير، إلّا بحلول العام 1971 عندما توقّفنا في ليدز (استغرق "الاستقرار" هناك وقتاً أطول). الشيء المضحك هو أنّني أشبّه بالقطط أكثر من الكلاب. إذ إنّني أميل إلى تطوير علاقتي بالمكان بدلاً من اتباع نزوات سيّد لا يستقرُّ له مقام. لو بيدي الاختيار، لحكيت لك الآن قصّة مختلفة تماماً، إذا كان بقلبك شغف بقصّتي.

على عكس جانينا، تمكّنت من الهروب من الاحتلال النازي وكانت مواجهاتي الشخصية الوحيدة مع النازيين (بعد سنوات قليلة من غزو بولندا) من خلال فوّهة البندقية. وعندما كنت في أقصى شمال روسيا، حلمت أن أصبح فيزيائياً حتى

(*) سياستان كانتا تتبعان في القبول الجامعي، سياسة العدد المحدود هي سياسة تعتمد على قبول عدد محدود من فئات اجتماعية بعينها، وسياسة العدد الصفري وهي التي ترفض تماماً فئات اجتماعية بعينها، وهي أشد تمييزاً من السياسة الأولى [المترجم].

تمكّنت من المرور بأوّل عامين من المقرّر التعليمي (من خلال المراسلة: باعتباري "غربياً" لم يُسمح لي بالدخول إلى المدن الكبيرة التي توجد بها جامعات). لم أفكّر كثيراً في علم الاجتماع في ذلك الوقت- ولم تكن لديَّ معرفة كبيرة به لأفكّر فيه- في روسيا الستالينية.

بمجرّد أن تطوّعت للانضمام إلى الجيش البولندي الذي جرى تشكيله في الاتحاد السوفييتي، كان لابدَّ من وضع الفيزياء على الموقد الجانبي، وبقيت هناك حتّى تلاشت تماماً. أشياء أخرى استحوذت على مخيّلتي. فمع الجيش، شققت طريق عودتي إلى بلد دمّرته حرب لم تؤدِ إلّا إلى تفاقم البؤس والتخلّف الذي عاشته قبل الحرب. وكان انتشالها من الفقر المدقع والتخلّف الذي دام قروناً طويلة مهمّة مثيرة. لكنَّ القوى الجديدة وعدت بما هو أكثر من ذلك بكثير: إنهاء التمييز والعداوات التافهة والقسوة اليومية للأشخاص الذين يختنقون في بلد لم يكن لديه ما يكفي من الوظائف التي تجعل لحياتهم معنى، ولم يكن لديه ما يكفي من الخبز لتأمين احتياجاتهم وإبقائهم أحياء. لقد وعدت هذه القوى ***بالمساواة في الحياة الكريمة*** للجميع، وهي أكثر من كافية لجعل شاب في التاسعة عشرة من عمره، عاد للتوّ من الغابة وخط المواجهة، لاهثاً. هل ينبغي إضاعة الوقت في فهم أسرار الانفجارات الكبيرة والثقوب السود؟ دع الثقوب السود الأخرى تحتفظ بأسرارها لبعض الوقت. أولاً جئت لبلادي وهي في حالة خراب وانفجار كبير من قيامتها.

أنت تقول إنّك لم تصدّق أبداً أنَّ علم الاجتماع يمكنه تغيير العالم. حسناً، لقد فعلت ذلك (ولا أستطيع أن أقسم أنّني فقدت إيماني الآن، على الرغم من أنّني غيّرت وجهة نظري جذرياً بشأن الطريقة التي يمكن بها، بل وينبغي لها، أداء مهمّة التغيير). نعم، كان علم الاجتماع، كما تقول، "جزءاً من مشروع أوسع"، وكان المشروع يهدف إلى استحضار الظروف الإنسانية التي يمكن للبشر أن يعيشوا فيها كما يعيش البشر.

انضممت إلى جامعة وارسو في لحظة غير مناسبة، في خضمّ مدّة قصيرة من "الستالينية"، لكنّها ليست أقل سوءاً. لم تذهب الستالينية قط إلى هذا الحد في بولندا كما حدث في بلدان أخرى في الفلك السوفييتي، ولكنّها كانت بعيدة بالقدر الكافي لتعليق المحاضرات التي كان يقدّمها نجوم العلوم الاجتماعية في فترة ما قبل الحرب (والأكثر إيلاماً، تعليق محاضرات ستانيسواف أوسوفسكي). لقد تقدّمت لامتحانات الماجستير في الفلسفة، ولكن سرعان ما عاد "الحرس القديم" وحصل علم الاجتماع على مكانة أكاديمية كاملة. حيث انتقل بسرعة إلى مركز اهتمام الرأي العام. "المجتمع" كان مهمّاً للجميع، بغضّ النظر عن التعاطف السياسي: لقد مرَّ وقت طويل قبل تلخيص بيتر دراكر لـ"الرأي العام" الريغني/ التاتشري ("لا خلاص من خلال المجتمع"). كان الناس بحاجة ماسة إلى الخلاص، ومهما كان اللون أو الشكل الذي سيتخذه الخلاص، فلا يمكن أن يأتي إلّا من المجتمع. بالنسبة لهذا المجتمع، كان على علم الاجتماع أن يقول الحقيقة. لقد تمَّ بيع العدد الأول من مجلّة الدراسات الاجتماعية الفصلية الأكاديمية السميكة والمثقلة [عام 1961]، التي كنت مؤسّسها وأوّل محرّر لها، في اليوم الأول للنشر من أكشاك الشوارع.

وفي ظلِّ الغياب التام لوجود "الرأي الآخر"، ناهيك عن الرأي المخالف، وعلى وجه الخصوص موقف مخالف واضح، كانت المعلومات حول الوضع في المجتمع البولندي أو أيّ قطّاع منه هي "الحقيقة". الحقيقة مفهوم جدلي، ولا يمكنك تقدير مكانتها المميّزة إلّا في الجدل وفي مواجهة التحدّي. إنَّ الدفاع عن "بياناتنا" ضدّ الهجمات المستمرّة من قِبَل قمّة الحزب، النخبة الغاضبة من الحقيقة المطلقة المتمثّلة في ادعاء بعض الأشخاص في مكان ما بوجود سلطة مستقلّة لرواية القصص، جعل من السهل للغاية بالنسبة لنا أن نصدّق أنَّ ما أعلنّاه كان بالفعل هو الحقيقة. وهكذا صدق بقيّة "الجمهور المستنير". إنَّ مكانة الحقيقة غير المكتسبة ضمنت لعلم الاجتماع قدراً كبيراً من المكانة بشكل لا يصدّق. وفي النهاية، ثبت أنَّ الأمر محبط: أيّة قصاصة من المعلومات تمرّ تحت اسم علم الاجتماع،

مهما كانت بائسة أو فارغة أو قذرة، استقبلت بالرهبة والاستحسان العام. لقد اختلط الحابل بالنابل، ولم يكن من الواضح ما علم الاجتماع الجيّد وما علم الاجتماع الخبيث. وقد أدّى ظهور سوق الرأي الحر في وقت لاحق إلى جعل علماء الاجتماع، الذين نشأوا في نوع من الدفيئة الضارة، غير مستعدّين، وكانت بالنسبة للكثيرين تجربة مؤلمة. وفي الخمسينيات من القرن الماضي، كانت حالات عدم اليقين الناتجة عن تعدّد السلطات، على الرغم من ذلك، أموراً بعيدة المنال، يصعب توقّعها، ولا تختلف كثيراً عن فانتازيا الخيال الجامح.

■ لقد تحدّثت في الماضي عن اثنين من معلّميك، ستانيسواف أوسوفسكي Stanislaw Ossowski وجوليان هوشفيلد Julian Hochfeld. قد لا يكون من المستبعد أن نقول إنّهما مفتاحان لفهم فكرك الاجتماعي. ومع ذلك، فهما غير معروفين تماماً في الغرب. وبالتالي، فإنّ جانباً مهمٌّ من سياقك الفكري غامض تماماً بالنسبة لعديد من قرّائك. هل يمكنك أن تقول شيئاً عنهما وعن عملهما والمثال الذي قدماه؟

◄ بمجرّد انتهاء فترة "الستالينية"، أصبح قسم الفلسفة وعلم الاجتماع في جامعة وارسو مركزاً فكرياً قوياً، إذ تمّ جمع فروع التقاليد المتعدّدة كلّها لعلم الاجتماع تحت سقف واحد وانخرطت في محاورة متبادلة. وكان الحوار الجاري فيما بينها فريداً حقّاً في الشرق والغرب على حدٍّ سواء. إنّني أميل إلى القول إنّها كانت، في الوقت نفسه، من وراء المراكز الأكاديمية لعلم الاجتماع في ذلك الوقت وفي مقدمتها. وعندما بدأت، في أواخر الخمسينيات، بزيارة أماكن أجنبية، أذهلني مدى تحيّز رؤى علم الاجتماع التي يتمُّ تدريسها في أماكن أخرى وضيق نطاقها بالمقارنة بما في وارسو. ففي أيّ مكان آخر غير وارسو، تمّ تدريس التقاليد الماركسية والوضعية، وعلم اجتماع العلم وعلم اجتماع الإنسانيات، والمقاربات التطوّرية والبنيوية، والرؤى "الطبيعية" و"الثقافية" للواقع الاجتماعي، والاستراتيجيات الإحصائية والتأويلية،

جنباً إلى جنب، كبدائل حيوية لبعضها، ومكمّلة ومتكاملة ولا تستبعد بعضها بعضاً، ومتحرّرة من القيود الزمنية السياسية؟ إنَّ فهم علم الاجتماع الذي لقّنني به أساتذتي في وارسو كان خطاباً مستمراً وبعيداً عن الانغلاق، وبه من التدقيق الذاتي، والتلخيص المستمر.

بدا لي أنَّ تاريخ الفكر الاجتماعي مليء بالأحجار الكريمة، وما زالت أمامنا مهمّة تقطيعها وصقلها. لقد اندهشت (وشعرت بالذهول!) عندما وجدت التقاليد الاجتماعية تُدرَّس بطريقة "التاريخ اليميني"، مثل قصّة الحماقة البشرية، والحرب الشجاعة ضدَّ الجهل والأحكام المسبّقة، وتجاور الحقيقة العلمية، الواحدة وغير القابلة للتجزئة، مع كتلة متنوّعة من فضول العقول البدائية وأخطائها. إنّني ممتن للغاية لأوسوفسكي وهوشفيلد لأنّهما قاما بتطعيمي، في بداية حياتي الاجتماعية، مرّةً واحدة وإلى الأبد، ضدَّ فكرة أنَّ علم الاجتماع هو نوع من الفيزياء التي تترك تاريخها وراءها ولن تنظر للخلف أو ينبغي أن يصبح كذلك. وإذا كان علم الاجتماع لم يصل بعد إلى هذا المستوى، فذلك بسبب "عدم نضجه" أو فشله في اكتشاف منهجية البحث الصحيحة والسليمة، الأمر الذي سيضع حدّاً للجدل والشك. ما تعلّمته منهما هو أنَّ علم الاجتماع ليس له أيّ معنى آخر، ولا يمكن أن يكون له أيّ معنى آخر (ولا فائدة أخرى أيضاً) سوى التعليق المستمر على "التجربة الحيّة" الإنسانية، العابرة والمتجدّدة ذاتياً مثل تلك التجربة نفسها. ما أعجبني في كلهما هو مزيج من الطموح العاطفي للفهم، والتواضع الناشئ عن إدراك أنَّ مهمّة الفهم من غير المرجّح أن تكتمل على الإطلاق: ولكن أيضاً الاقتناع بأنَّ هذا الوعي بعدم الاكتمال هو على وجه التحديد الذي يجعل من تعليق عالم الاجتماع مفيداً لمن يعانون يومياً من تحدّيات الحياة. وبعد مدّة طويلة، صادفت تمييز فرانز روزنزفايج بين التفكير "المجرّد" و"الناطق". المفكّر "المجرّد" يعرف حقيقته مقدّماً، فهو لا يفكّر ولا يتحدّث نيابةً عن أحد، أمّا المفكّر "الناطق" فلا يستطيع أن يتوقّع شيئاً وعليه أن ينتظر كلمة الآخر. إنّه يتحدّث إلى شخص ليس له أذنان فحسب، بل فم

أيضاً. عندما يبدأ، لا يعرف الكلام أين سينتهي: فهو يأخذ إشاراته من الآخرين. قرأت هذه الكلمات، وانتابني شعور غريب بأنّني رأيتها من قبل. بدت لي هذه الكلمات وكأنّها تلخّص تعاليم أساتذتي، وقد علّموني أن أقف بثبات في جانب "التفكير الناطق".

كان كلٌّ من أوسوفسكي وهوتشفيلد، على الرغم من اختلافاتهما العديدة، اشتراكيين سياسياً، واستوحيا عملهما الأكاديمي من دوافع أخلاقية. وأعتقد أنّهما وجدا المعنى الأساسي للعمل السوسيولوجي يتجلّى في حقيقة أنَّ البشر يعانون وأنَّ رؤية الأسباب الاجتماعية لمعاناتهم قد تساعدهم على التخفيف من بؤسهم أو حتّى إيقاف الإنتاج الاجتماعي للبؤس. مزيج من السخط والأمل. لست متأكّداً من إيمانهما بقدرة الفكر على تغيير العالم، لكنّهما بالتأكيد يريان أنَّ العالم يمكن أن يكون مختلفاً عمّا هو عليه، لكنّه لن يتغيّر من دون التدقيق الذاتي والتفكير. وإذا كان المتفائل، كما اقترح جيه بي كابيل (الروائي الأمريكي)، يعلن أنّنا نعيش في أفضل العوالم الممكنة، في حين يخشى المتشائم أن يكون هذا صحيحاً، فإنَّ أوسوفسكي وهوشفيلد لم يكونا في المعسكر المتفائل ولا في المعسكر المتشائم؛ تماماً حيث ينبغي أن يكون موقف عالم الاجتماع. ومن المؤسف أنَّ مفكّرين من هذا العيار لم يُحدثوا تأثيراً يُذكّر خارج الحدود البولندية. فالدراسة الظاهراتية التي أجراها أوسوفسكي بعمق في أنساق التراتب والطبقية كـ"نماذج تفكير" قد ترجمت إلى الإنكليزية، لكنّها لم تنل حقّها من الاهتمام. فقد نالت قدراً من الفضول السياسي غالباً: بعدِّها كتاباً ناقداً للماركسية خرج من عباءة بلد ماركسي. فيما أعماله الأخرى في علم النفس الاجتماعي وعلم اجتماع الفن، ودراسته للثقافة، لم تترجم على الإطلاق، كذلك فإنَّ برنامجه التدريسي حول مهنة علم الاجتماع لم يترجم للإنكليزية. ومن بين أعمال هوشفيلد، لا تتوفّر باللغة الإنكليزية سوى مقالات متفرّقة، منشورة في دوريات غير مقروءة على نطاق واسع (ولكن ليس من بينها دراسته الرائعة عن ينابيع الثورة ومزالقها، المكتوبة حول كتيب روزا لوكسمبورغ الشهير). وهذا أمر مؤسف

للغاية، وخسارة كبيرة لعلم الاجتماع الغربي. ومع ذلك، فإنَّ "المعلّم" هو أكثر من مجرّد محاضر أو كاتب، وأشك فيما إذا كان يمكن استيعاب عظمة أوسوفسكي وهوشفيلد كمدرسين بالكامل من كتبهما. لقد كان من حسن حظّي حقّاً أن أقضي سنوات تكويني في البحث عنهما للحصول على التعليمات والإلهام.

■ ما "النصوص الرئيسة" ومن هم "المفكّرون الرئيسون" في تطوّرك الأولي كعالم اجتماع؟ وبشكل أكثر تحديداً، ما الذي استخلصته من المفكّرين الاجتماعيين الكلاسيكيين: ماركس، ودوركايم، وفيبر، وزيمل؟ ربَّما يمكنني أيضاً أن أطرح عليك سؤالاً يتردّد في برنامج "اسطوانات الموسيقى المفضّلة في جزيرة صحراوية". لقد تقطّعت بك السبل في جزيرة ما ويمكنك أن تأخذ معك كتاباً واحداً: فما هو؟

◀ لا أتذكّر أنَّ مفهوم "كلاسيكي" (أو في هذا الصدد مفهوم "الأب المؤسّس لعلم الاجتماع") تمَّ تطبيقه بشكل انتقائي على الثالوث ماركس- فيبر- دوركايم أو أي أفراد آخرين مختارين في سنوات دراستي، كما أصبح عادة لاحقاً، لاسيّما تحت تأثير تالكوت بارسونز. فكلُّ نوع من علم الاجتماع ينسج أساطيره التي لها عللها ويستحضر أسلافه؛ كما أنَّه يختار طريقة اختيار أسلافه والأهمّية المرتبطة بهذا الاختيار. ويعدُّ سعي بارسونز لإعادة كتابة تاريخ علم الاجتماع كخطٍّ متواصل من التقدّم ينتهي بالتركيب البارسونزي الشامل والنهائي، يعدُّ توجّهاً فكريّاً لامعاً يهدف للهيمنة النظرية شبه الكنسية، ولحسن الحظ أنَّه تبدّد توّاً، هذه المحاولة كانت بحاجة إلى دعم القديسين وتطلّبت هيكلاً ذا تكوين خاضع لرقابة صارمة. إنَّ علم الاجتماع المنفتح والمتشكّك في ادعاءات الاحتكار كلّها والمقاوم لها لا يحتاج إلى تقسيم المعرفة إلى معرفة شرعية وأخرى ملفّقة. من المؤكّد أنَّ علم الاجتماع في وارسو لم يفعل ذلك. وعندما جلبت الرياح التي تهب من الساحل الآخر للمحيط الأطلسي أخبار التقديس، وجدت أوسوفسكي وهوشفيلد، على عكس بعض

زملائهم الأصغر سنّاً، غير مبالين إلى حدٍّ كبير، كقاعدة عامة، وإذا لزم الأمر، يحاولون جاهدين مقاومة الموضة الجديدة التي لم يستعينوا بها كثيراً.

سواء أكان ذلك من الأفضل أو للأسوأ، لم أتمكّن قط من فهم ما الذي يميّز عمل فيبر أو دوركايم أو في أيّ عمل آخر في هذا الصدد بصرف النظر عن الأحداث التاريخية، ما يبرّر وضعهما في مكانة منفصلة ومتميّزة في تقاليد الفكر الاجتماعي الخصبة والموسعة، على حساب المكوّنات الأخرى التي ساهمت في استمرار حيويتها وخصوبتها. رأيت دوركايم ضمن صف طويل من "علماء الاجتماع السوسيولوجيين"، صف يمتدّ من مونتسكيو، وديدرو، وروسو، مروراً بكلود سان سيمون وأوغست كونت، وصولاً إلى موس والفاكس. فيما ينتمي فيبر إلى صف آخر، صف يضم أسماء ديلتاي، فيندلباند، وريكرت، ولكنّه يضم أيضاً فيرنر سومبارت مثلاً. وتوافر في بولندا مجموعة واسعة من المفكّرين الاجتماعيين العظماء، مجموعة تضمّنت تقريباً أيّ أسلوب لممارسة علم الاجتماع في الماضي أو الحاضر: غومبلفيتش، وكيليس كراوس، وكرزيفيسكي، وتشارنوفسكي، وزنانيكي...

إنّني في شك في أنّ الفشل في تعلّم احترام وتوقير "النصوص العمدة" (وهو عجز في التأهيل امتد إلى علاقاتي مع المشاهير الحاليين) قد أصبح خطيئتي الأصلية في نظر الأكاديمي النموذجي. فهذا الفشل لم يجعل حياتي الأكاديمية أسهل: لم أكن جيّداً أبداً في فن التفسير، وفي "الالتزام بحرفية" النصوص المقدّسة، وقد منعني ذلك من القبول في أيّ مدرسة أو تجمّع. وفي أيّة صحبة قائمة كنت مطروداً. لكن في المقابل، أعطاني ذلك قدراً من الحرّية التي لن أستبدلها بانتماء مربح: حرّية الرسم من أيّ مصدر أجده ملهماً، ورسم القدر الذي أراه جديراً بالانجذاب إليه.

وهو ما يقودني لسؤالك عن "جزيرة الصحراء". لعلّه عسير على الاختيار بين "رجل بلا صفات" لروبرت موزيل، و"الحياة: دليل المستخدم" لجورج بيريك، و"متاهات" خورخي لويس بورخيس، و"مدن غير مرئية" لإيتالو كالفينو. تجسّد هذه

الكتب كلّ ما رغبت فيه وناضلت عبثاً لتحقيقه: اتساع الآفاق، والراحة في أقسام خزانة الفكر الإنساني كلّها، والإحساس بتعدّد أوجه التجربة الإنسانية والحساسية تجاه الاحتمالات التي لم تكتشف بعد أسلوب التفكير والكتابة، الذي تمنّيت بشدّة إتقانه، ولكن للأسف لم أفعل ولن أفعل. وإذا ضُغط عليّ للحد من خياراتي، فمن المحتمل أنّ أستقر على اختيار "حديقة الطرق المتشعبة" لبورخيس.

■ قضيت بعض الوقت في إنكلترا منتصف الخمسينيات في كلّية لندن للاقتصاد. لابدَّ أنَّ هذه التجربة متناقضة فكرياً وسياسياً. فمن ناحية، لابدَّ أنَّ علم الاجتماع الممارس في بولندا مختلف نوعاً ما عمَّا يعنيه في كلّية لندن للاقتصاد. ومن ناحية أخرى، لابدَّ أنَّك قد أذهلتك المشكلات والاحتمالات المختلفة للغاية التي واجهت علماء الاجتماع في بولندا وبريطانيا أوانها.

جئت إلى كلّية لندن للاقتصاد بعد وقت قصير من تفكك حواجز "أكتوبر البولندي" وصرح فلاديسواف جومولكا بالتراجع عن المثل الأعلى المتمثّل في المجتمع الحر والتعدّدي الذي تمنّت الأمة تحقيقه (وقتها لم يكن مفهوم "الاشتراكية ذات الوجه الإنساني" قد صيغ بعد)[1]. لديَّ بالفعل دراسة حول الاشتراكية البريطانية

---

[1] أكتوبر البولندي هو اسم أطلق على الأحداث المندلعة ببولندا عام 1956 بعد إدانة خروتشوف للستالينية أمام المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي بالاتحاد السوفيتي. وفي بولندا، استغل الحزب الشيوعي الفرصة لانتزاع السلطة من الجيش، وفي حزيران 1956 أُريقت الدماء مع أعمال شغب ببوزنان. وعين جومولكا رئيساً للحزب الشيوعي البولندي وقاوم ضغوط إعادة سيطرة موسكو. ووصل تحدّي الاتحاد السوفيتي لذروته في أكتوبر 1956 عندما وقف الرجل بحزم ضدّ التهديد السوفيتي بالتدخّل عسكرياً. وضع الرجل بلده على طريق اشتراكية بولندية، ولكنّه بعد أكتوبر، وضع حدّاً صارماً لأيّ انتقادات للاتحاد السوفيتي. وفقاً للمؤرّخ نورمان ديفيز، "عُقدت صفقة- نسخة وطنية مستقلة من الشيوعية مقابل استمرار الخضوع للاتحاد السوفيتي". توقّفت جمهورية بولندا الشعبية عن كونها دولة دمية، وصارت عميلة.(Heart of Europe: A Short History of Poland, Oxford University Poland, 1986, PP.10-11) وبذلك يُنظر لأكتوبر البولندي كعلامة على الآمال المحطمة والحرية المجهضة لبولندا.

(معظمها عن ستيوارت ميل وأنصار الفابية)، وفي خلفيتي أطروحة الدكتوراه، فضلاً عن دراسة أقصر، ولكنّها بالنسبة لي، مؤثّرة جدّاً، حول سوسيولوجيا الحزب (فكرة الحزب كموضوع للدراسة الاجتماعية كانت تعدُّ تجديفاً وجرماً) ومنطق البيروقراطية. كنت أعلم أنَّ آمالنا قد تبدّدت، وحرصت على معرفة الخطأ الذي حدث وأين يكمن. ومن هنا كانت دراسة جدلية الحركة الاجتماعية ونخبتها، التي خصّصت لها بالكامل العام الذي قضيته في كلّية لندن للاقتصاد (قضيت معظمه في مكتبتها الرائعة، أعظم اكتشاف لي في لندن، والوصول الحر إلى رفوف الكتب، وكم كانت كثيفة!). تعرّفت على عدد قليل من المعارف وأقمت بعض الصداقات (أبرزها مع رالف ميليباند)، وحضرت محاضرات أوكشوت، وجلاس، وتيتموس، وغينسبيرغ، ولكنّني كنت أتواصل اجتماعياً في الغالب مع الكتب. لقد طوّرت ارتباطاً حقيقياً بروبرت ماكنزي، مشرفي في كلّية لندن للاقتصاد. لقد استمتعت كثيراً بندواته، التي كان يُحضر إليها السياسيون التمثيليون تلو الآخر لاستجوابهم، وأعجبت برؤيته المتنوعة والمتشككة ولكن الجادة للموضات الغامضة التي يشق فيها "مكر العقل" طريقه عبر حماقات الممارسات السياسية.

يا للصدمة؟ حسناً، خلال العام الذي قضيته في كلّية لندن للاقتصاد، قيل لي أنَّ علم الاجتماع له كلاسيكياته، وقد دهشت ممَّا سمعته. واكتشفت أيضاً أنَّه يمكن للمرء أن يكون مدرساً لعلم الاجتماع من دون أن يسبر غور تاريخ الفلسفة والفكر الاجتماعي، أو حتَّى يتجوّل في ساحات الثقافة الشاسعة، وأذهلت مرَّةً أخرى. ومع ذلك، فقد ركّزت بشكل مكثّف للغاية على بحوثي وكتاباتي، بحيث لم يبقَ لي وقت كبير لهذه الصدمات أو غيرها.

ويعبر ليزيك كولاكوفسكي عن هذا بقوله: "إنَّ (أكتوبر البولندي)، كما كان يُطلق عليه، بعيداً عن الدخول في فترة من محاولات التجديد الاجتماعي والثقافي أو (التحرّر)، هو بمثابة الانقراض التدريجي لكل هذه المحاولات" (1978: 454).

■ من المعروف أنك أصبحت محبطاً من النظام الشيوعي في بولندا، وأنّك بحلول أواخر الخمسينيات من القرن الماضي لعبت دوراً في تطوير ما يسمّيه معظم المعلقين "بالماركسية الإنسانية". ما الدور الذي لعبه فكر غرامشي في ذلك؟ لقد أكّدت سابقاً على أهمّيته في تطوّرك الفكري.

➡ باختصار، إنّني مدين لغرامشي بـ"إعفاء مشرف" من العقيدة الماركسية. لست نادماً على السنوات التي أمضيتها في افتتاني بأفكار ماركس. لقد تعلّمت من ماركس، أو استلهمته لتطوير أطر معرفية وتقييمية، آمل أن تظلّ ملكي حتّى يومنا هذا: أعني الاشمئزاز من أشكال الظلم الناتج اجتماعياً كلّها، والرغبة في فضح الأكاذيب التي تخفي المسؤولية الاجتماعية للإنسان عن البؤس، وبالتالي تبقيه بعيداً عن الأنظار، والشعور بالاشمئزاز إذا تمّ التفكير في فرض قيود على حرّية الإنسان أو تبريرها. أعتقد أنّني توصّلت عبر ماركس إلى إيماني بلانهائية الإمكانات البشرية وعدم اكتمالها الدائم.

إذا كان هناك خيبة أمل، فهي تتعلّق بالشكل المتحجّر الذي جاءت عليه النسخة "الرسمية" المبتذلة من الماركسية، أكثر من أيّ شيء آخر، والحظر الرسمي على تطبيق النقد الماركسي على "الاشتراكية القائمة بالفعل"، إلى جانب محو أو التقليل من شأن المبادئ الأخلاقية، جوهر ومصدر التعاليم الماركسية. بطريقة متناقضة، أنقذني غرامشي من التحوّل إلى مناهض للماركسية، كما فعل عديد من المفكّرين المحبطين الآخرين، إذ رموا في طريقهم كلّ ما كان، وما زال، ثميناً وموضوعياً في تراث ماركس. لقد قرأت أخباراً جيّدة في رسائل السجن لغرامشي: كانت هناك طريقة لإنقاذ الجوهر الأخلاقي، والإمكانات التحليلية التي لم أرَ سبباً للتخلّص منها من الدرع الصلب الذي طوقها وخنقها.

حسناً، أفترض أنّه يمكن تعلّم هذه الحقائق من الآخرين، أو حتّى اكتشافها ذاتياً. ولكن بصراحة، بالنسبة لشخص مثلي، حاول جاهداً البقاء داخل الرؤية

العالمية التي شعرت فيها وكأنّني في بيتي، فإنّ حقيقة أنّ التلميح جاء من مفكّر لم يجرؤ حتّى أعوان السلطة الرسمية على التشكيك في مؤهّلاته الماركسية. ولم يكن اللقاء مع رسائل السجن ليأتي في لحظة أفضل من حياتي: لقد "نضجت"، إذا جاز التعبير، مع استيعابها وتمثّلها.

■ يقول سي. رايت ميلز في كتابه "الخيال السوسيولوجي" إنّ أجزاء من فصلين من فصول الكتاب أُلقيت كمحاضرات في الأكاديمية البولندية للعلوم في وارسو في أواخر الخمسينيات. وفي الفصل الأول من هذه الفصول، يقول ميلز إنّ علم الاجتماع يجب أن يدافع عن قيم العقل والحرّية، وبالتالي يقف ضدّ التيار (الذي يسمّيه بشكل واعٍ "ما بعد الحداثة") المتمثّل في اختزال الذات البشرية إلى "روبوت مبهج". وفي الثاني يعلن أنّ واجب عالم الاجتماع يتمثّل في أن يجعل الأقوياء مسؤولين عن عواقب أفعالهم وأن يُظهر للجمهور كيف ترتبط مخاوفهم الشخصية بالقضايا العامة التي يصوغها الأقوياء. وبذلك، يعزّز علم الاجتماع الديمقراطية. في ذلك الوقت كنت أحد أعضاء هيئة التدريس في جامعة وارسو. ولذلك أفترض أنّك كنت حاضراً حوارات ميلز، إن لم يكن لك دور فعّال في تحقيقها. ما الأثر الذي كان له؟ وما طبيعة الحوار بين علماء الاجتماع "الشرقيين" و"الغربيين" في ذلك الوقت؟

⬅ كان استقبال ميلز في وارسو مختلطاً. بحث كثيرون عن صحبته ووجدوه يخاطب أفكارهم ورغباتهم. أمّا الآخرون، الذين انبهروا وافتتنوا بكلّ ما يمثّل "علم الاجتماع الأمريكي"، فقد شعروا بالارتباك والحرج. لم يكن ميلز يمثّل علم الاجتماع الأمريكي. على العكس من ذلك، كان الهجوم على ميلز في ذلك الوقت هواية مفضّلة لدى أكثر أعضاء الأكاديمية الأمريكية تميّزاً: فلم تكن هناك وسائل، مهما عُدّت غير شريفة، وقد يعدّونها أقل من مقامهم ولن ينحدروا إليها إلّا واستعملوها. ففي نهاية

المطاف، كان ميلز شوكة في لحم المؤسّسة الاجتماعية الملتزمة تماماً، إذ اعتدى على كلّ بقرة من أبقارها المقدّسة، واحدة تلو الأخرى. لقد جسّد الانحراف، ناقداً للعقيدة الأمريكية من دعاتها ومحبيها. لا عجب أنّه بالنسبة لبعض زملائي، الذين كانوا على وشك الشروع في زمالة مؤسسة روكفلر أو مؤسّسة فورد، هو بمثابة ماري المرأة التي نشرت مرض التيفوئيد. وقد تمّ الترحيب بشخصيات أقل إثارة للجدل، مثل بول لازارسفيلد أو ليون فيستنجر، بحماس خالص (وكان هناك العشرات منهم يحجّون إلى وارسو في ذلك الوقت، بعد أن أصبحت بولندا بعد أكتوبر مكّة الحقيقية للمثقفين الذين يحلمون عبثاً بـ"قيادة الجماهير"، وكذلك لأولئك الذين لم يستطيعوا انتظار سقوط العدو الشيوعي). ليس من بينهم ميلز بالرغم من ذلك. إنَّ الأشخاص الذين تهرّبوا من صحبة ميلز حفاظاً على ولائهم لأمريكا نظيفين، وجدوا حلفاء في أولئك الذين فعلوا الشيء نفسه بالضبط بسبب ولائهم لقوى القانون والنظام. رفض البروليتاريون في جميع البلدان اتباع دعوة ماركس، ولكن يبدو أنَّ هناك أممية راسخة ومزدهرة لمحبّي المؤسّسة.

إنّني شخصياً، مع آخرين يرغبون (وآملون) في إضفاء الطابع الإنساني على علامتنا التجارية الأصلية للاشتراكية، أقرأ كتاب ميلز "الخيال الاجتماعي" و"نخبة القوّة" باعتبارهما قصّة مخاوفنا وواجباتنا. ولم نسأل لمن قرعت هذه الأجراس بالتحديد. لقد تعلّمت الكثير من كتب ميلز، وما تعلمته لم يكن عن أمريكا في المقام الأول. كان حرّاس النظام البولندي يدركون جيّداً لماذا ينبغي التعامل مع أبرز منتقدي النخبة الحاكمة في الولايات المتحدة بوصفه شخصاً غير مرغوب فيه.

اسمح لي أن أستغل زيارة ميلز لتوضيح فكرة مفادها أنَّ التفاهم المتبادل بين منتقدي المجتمع هو أمر بالغ الصعوبة. في أثناء إقامة ميلز في وارسو، ظهر جومولكا على الراديو لانتقاد مقال لصديقي ليزيك كولاكوفسكي. ارتعدنا جميعاً. بعد أن احترقت أصابعنا قلقاً مرّات عديدة من قبل، كنّا نتوقّع الأسوأ. لكنَّ ميلز كان

مبتهجاً: "كم أنتم محظوظون وكم أنت في سعادة؛ زعيم البلاد يستجيب للمقالات الفلسفية!" لا أحد في القمة يعير أيَّ اهتمام لما أفعله.

■ لقد تأثّر عملك بالمفكرين الاجتماعيين الأمريكيين مثل ريتشارد سينيت وكريستوفر لاش، وأصبح رورتي أحد "المحفّزين" الرئيسين لديك. لكنَّ علم الاجتماع الأمريكي غائب إلى حدٍّ كبير عن كتبك. هل يمكنك أن تقول شيئاً عن رؤيتك لعلم الاجتماع الأمريكي؟

من الخيانة للغاية ومن غير الحكمة على الإطلاق الخروج بتعميمات بشأن علم الاجتماع الأمريكي. أمريكا دولة كبيرة ولا يتطلّب الأمر سوى القليل من الجهد للعثور على استثناءات كافية لكلِّ قاعدة. ومع ذلك، يجب أن أعترف أنَّه في علم الاجتماع الأمريكي "السائد"، كما تمثّله المجلّة الأمريكية لعلم الاجتماع على سبيل المثال، لا أشعر بأنَّني في بيتي. أجد بعض المنتجات مملّة تماماً، ليست نابعة من إلهام ولا هي ملهمة؛ ويعلو في بعضها كعب التعقيد الفني على أهمية القضية المطروحة. وبشكل عام، تطوّر علم الاجتماع الأمريكي تحت تأثير تحدّيات مختلفة تماماً عن تلك التي واجهها الباحثون الاجتماعيون الأوروبيون. لسنوات عديدة، نما في الإطار الذي وضعته بيروقراطيات الحرب والرفاه الاجتماعي بهدف الاستجابة بشكل أفضل لمطالبها. ووفقاً لمصطلحاتي، كان يقترب من نموذج "علم اللا حرّية". وهذا يتعارض تماماً مع نموذجي المثالي في علم الاجتماع. ويعدُّ "نسق" بارسونز للتوازن الذاتي تتويجاً مشروعاً تماماً لهذا الاتجاه. حتّى في عمله الأكثر عقلانية والأكثر "أوروبية"، أعني كتابه بنية الفعل الاجتماعي (ومضى بعده في طريق التدهور)، كان السؤال الذي أشعل زناد عقل بارسونز هو: كيف يمكن ألّا يتصرّف الفاعلون الطوعيون بشكل عشوائي؟ في أيّامنا هذه، ينهار الإطاران [يقصد الإطار الأوروبي والأمريكي: المترجم] بسرعة ولو بسرعات مختلفة، ويشعر عديد من علماء الاجتماع الأمريكيين كما لو أنَّ الارتباط مع "الأجندة العامة" قد فُقد، ولم يتم تطوير أيّة روابط بديلة بشكل

كافٍ. ومن هنا كان الارتباك والبحث اليائس عن سبب وجود بديل. ومع ذلك، قد لا يكون من السهل العثور عليه باتباع المنطق الداخلي لمؤسّسة علم الاجتماع.

لعدّة أسباب، يبدو أنَّ علم الاجتماع الأوروبي أكثر استعداداً من خلال تاريخه الماضي لمواجهة تحدّيات عالم "الحداثة السائلة" وجعل نفسه مفيداً لسكّانه. تذكّروا أنَّ المجتمع الأمريكي ليس لديه إقطاع في تاريخه، ولا ثورة مناهضة للإقطاع، ولا المجتمع المدني ومنتقديه، ولا حركة اشتراكية ذات أهمّية حقيقية. أنشأ صامويل جومبرز وأمثاله نقابات عمّالية لتسهيل قبول المهاجرين في المجتمع الأمريكي، وليس لشن حرب طبقية. ومن ناحية أخرى، لم تخترع أوروبا قط مفهوم "النشاط المناهض لأوروبا".

أعتقد أنَّني يجب أن أذكر أنَّني لا أتفق مع عديد من المراقبين الذين يميلون إلى وصف التحوّلات الحالية في أوروبا (وأماكن أخرى) بأنَّها عملية "أمركة". كما أنَّني لا أعتقد أنَّ أميركا تظهر مستقبلنا جميعاً. وللأسباب كلّها، فإنَّ النموذج الأمريكي غير قابل للتعميم وغير صالح للتصدير. ويتطلّب الأمر ما هو أكثر بكثير من مجرّد تناول شطائر ماكدونالدز ومشاهدة مسلسلي الأصدقاء Friends وإي آر ER، أو حتَّى الوقوع في حبِّ سياسة "عدم التسامح مطلقاً" والسجون الخاصة، لكي تصبح "مثل أمريكا". وعلى هذا فقد يجوز الزعم بأنَّ علماء الاجتماع الأوروبيين لا ينبغي لهم أن يقلدوا أسلوب أقرانهم الأمريكيين، ولاسيّما ما فيه من بدع وعيوب، الذين يواجهون نوعاً مختلفاً من المجتمع الذي يتعيّن عليهم دراسته، ويتعيّن عليهم أن يستجيبوا لتحدّيات مختلفة.

■ تثير هذه الإجابة ضمنياً مسألة علاقة عملك بالفكر الاجتماعي الأوروبي. يبدو أنَّ فكرك يتناسب إلى حدٍّ كبير مع التقليد الأوروبي الخاص بالنقد الثقافي. على سبيل المثال، تساءل فيبر عمّا إذا كان الفرد الذي هو نتاج التاريخ الفريد لـ"الغرب" يمكنه أن يمتلك فهماً عالمياً؛ تحدّث هوسرل عن

أزمة الروح الأوروبية؛ قام أدورنو وهوركهايمر بتحليل جدلية التنوير، وقد حدّد هيلر وفهر أوروبا على أنّها "ثقافة تأويل". كيف ترد على هذا الوضع في عملك؟

منذ أن تمّت صياغة هذا المفهوم، كانت أوروبا، وما تزال، مشروعاً. كما تعلم جيّداً، فإنّ تاريخ شبه الجزيرة الواقعة في الشمال الغربي من القارة الأوروآسيوية قد تخلّلته محاولات لتوحيدها (وللتوضيح أكثر: محو الحدود الداخلية أو جعلها غير ذات جدوى) على رؤوس القبائل والأمم التي سكنتها. لابدَّ أنَّ الوحدة بدت، لبعض الأسباب، بمثابة "تحقيق طبيعي" للمقصد الأوروبي. استخدمت المحاولات كلّها القوّة العسكرية والشعارات الروحية بنسب متفاوتة. وفشلت كلّها فشلاً ذريعاً أو لم تدم طويلاً، باستثناء تلك التي امتنعت بحكمة عن استخدام القوّة أو الشعارات. لقد بدأ "توحيد أوروبا" الحالي من المطبخ وليس من صالات العرض؛ كانت المحاورات تجري حول أشياء عادية وغير مثيرة للجدل مثل الفحم والصلب، ولم يذكر الحكماء مثل شومان أو مونيه أو أديناور أو سباك الذين تحدّثوا قط كلمات غامضة ومثيرة للجدل مثل الثقافة الأوروبية أو الروح أو المصير. إنَّ الحديث الحالي عن حضارة أوروبية مشتركة هو مجرّد متابعة، وتمويه للحقائق الاقتصادية/ المالية الجديدة، ضمنياً أو حتّى بشكل خفي. لقد تمَّ إنشاء رابطة علم الاجتماع الأوروبية بعد مرور ما يزيد على أربعين عاماً من صدور السياسة الزراعية المشتركة، وعلى حدِّ علمي فإنَّ السياسة الزراعية المشتركة، مهما كانت هشّة ومتذبذبة، تعدُّ نموذجاً للحيوية بالمقارنة مع الرابطة.

إذن ما هو علم الاجتماع الأوروبي؟ بشكل أعم، ولكن بشكل أكثر صلة أيضاً، ما "الثقافة الأوروبية"؟ لقد تكلّم كثيرون باسمها وسيتكلّم المزيد. ولا عجب، لأنَّ الكثيرين لديهم الحق في القيام بذلك، وما زال لدى المزيد من الأسباب للمطالبة بهذا الحق. والأهم من ذلك أنّه يجب أن يكون هناك عديد من المتحدّثين لأنَّ كلَّ واحد

لديه شيء مختلف ليقوله. إنَّني أميل إلى التأكيد على أنَّ "خصوصية" أوروبا ترتبط بطريقة أو بأخرى بتعدّد المتحدّثين وتنوّعهم. أوروبا هي الثقافة التعدّدية الرائدة. وفي ذلك تكمن قوّتها، وربَّما حتّى تفرّدها. إنَّ فكرة "بوتقة الانصهار" لم تولد في أوروبا. نحن "الأوروبيين" نشأنا وسط التنوّع ونقضي حياتنا بصحبة الاختلاف. لقد تعلّمنا ببطء فن العيش مع الاختلاف بسلام، ولكن كان علينا أن نتعلّم. يقال أحياناً إنَّ "العالمية" المتأصّلة في الروح الأوروبية تكمن في قدرتها على التحدّث مع ما هو غريب عنها. ولكن بوسعنا أن نقول إنَّ أوروبا من الممكن أن يُنظَر إليها باعتبارها صوبة للإنسانية العالمية بسبب قدرتها المذهلة على التواصل عبر الانقسامات الثقافية (أو أيّ انقسامات أخرى). وهذا أكثر أهمية- وأكثر وعداً وتأثيراً- من "الهويّة" الواضحة. قبل أن تتمكّن من التعرّف على الآخر كمشكلة تستحق اهتماماً محترماً، يجب عليك أولاً أن تسأل نفسك وتتعرّف على غموضك. ولعلَّ الفكر الأحادي هو العدو الأكثر شراً للعالمية. كانت أوروبا في معظم تاريخها في طريقها إلى أماكن أخرى. ويميل المسافرون إلى توخّي اليقظة.

هل أنا مناسب لهذا الوضع؟ أودُّ بشدّة أن أكون كذلك. ولكنَّ هناك شيئاً واحداً يمكنني أن أقوله بصراحة، وهو أنَّني حاولت ذلك بأقصى ما أستطيع.

■ هل يترتّب على ذلك وجود نوع من "التقارب الاختياري" بين الثقافة الأوروبية والنظرية النقدية؟

➡ وصف سانتايانا الثقافة- الثقافة كلّها، أيّة ثقافة- بأنَّها "سكّين مشهر للمستقبل". الثقافة تدور حول جعل الأشياء مختلفة عمَّا هي عليه؛ فالمستقبل مختلف عن الحاضر وأنَّ تقطيع الأشياء، وجعلها مختلفة عمَّا هي عليه وما ستكون عليه ما لم يتم استخدام سكّين ما، فلن يكون تقطيعا يحدث مرة واحدة، هذا على الرغم من أنَّ استعمال السكّين في كلّ مرة قد يكون القصد من وراء استعماله هو جعل هذا التقطيع هو الأخير. قال بيير بوليز إنَّ الفنون تكافح من أجل تحويل ما

هو غير مرجّح إلى أمر حتمي. أعتقد أنّ هذا هو بالضبط ما تفعله "الثقافة"، وهو ما يميّز، بشكل بديهي، صور الثقافة عن صور "البنية". تظهر البنى في النهاية البعيدة لصراع الثقافة. إنّها ترمز إلى ما لا مفر منه، لكنّها في النهاية تتآكل وتنطوي وتقطّع إلى أجزاء وتذوب بسبب تمرّد الثقافة الذي لا يعرف الكلل وعنادها وصمودها وتبجّحها. الثقافة *هي ثورة دائمة من نوع ما*. إنّ القول بكلمة "ثقافة" يعني القيام بمحاولة أخرى لتفسير حقيقة أنّ العالم الإنساني (العالم الذي يشكّله البشر والعالم الذي يشكّل البشر) هو على الدوام، ولا يمكن تجنّبه أو علاجه، ولم يكتمل بعد noch nicht geworden كما قال إرنست بلوخ بشكل جميل.

إنّني أدرك أنّ هذا ليس استخدام مصطلح "الثقافة" المقبول عالمياً، بل على العكس تماماً: ففي كثير من الأحيان كانت "الثقافة" (خاصّة في استخداماتها الأنثروبولوجية الكلاسيكية) تمثّل محطّة خدمة بعيدة جداً، محطة للبنية، وأداة للاستمرارية، وإعادة إنتاج التشابه ومقاومة التغيير. سمعت للمرّة الأولى عن الثقافة في سياق نظريات "التحديث" التي كانت رائجة في شبابي. في هذا السياق، كانت "الثقافة" نوعاً من الفكرة المتبقية، شيئاً يشبه الفيروس أو "الخلل"، وهو اسم للمقاومة المحيّرة التي تربك التنبؤات النظرية واستمرار الاختلافات التي لا تستطيع النظرية، الهادفة لوضع نموذج لفهم التنمية كعملية تتبع مسار "النضج" المحدد مسبّقاً، لا تستطيع تفسيرها ولا تتمكّن من تحديد أسبابها من دون تقويض أسسها. كانت "الثقافة" في هذا السياق تعني الجمود، وليس الحركة والتغيّر، ومرادفة عملياً لـ"العادة"، و"الروتين"، وغياب التأمّل، والانحياز، والتحيّز. فالثقافة هي التي جعلت الناس يفعلون ما يجب عليهم فعله عن طيب خاطر (وهو ما يسمّى "الأخلاقيات" أو "القيم" أو "المعايير"- المعرفية أو العاطفية المفرطة، أو تجعل أفعالهم منتظمة بشكل مستقل عن إرادتهم (وهو ما يسمّى "التعلم" أو "تبادل الثقافة"). هذه النظرة للثقافة بوصفها "مادة حافظة"، ومادة استقرار ومحافظة، ما تزال حيّة إلى حدٍّ كبير في إيديولوجيات "التعدّدية الثقافية" التي أصبحت رائجة

في الوقت الحاضر. فقط الإشارة المرفقة هي التي تغيّرت، من السلبية إلى الإيجابية، إذ تمَّ انتزاع طموح العالمية من الرؤية المتجدّدة لـ"التقدّم".

ومع ذلك، إذا اتفقنا على استخدام مفهوم الثقافة بالطريقة المقترحة هنا، فإنَّ النظرية التي تأخذ الثقافة على محمل الجد، بعدِّها النمط الإنساني المحدّد للوجود، لا يمكن إلّا أن تكون نظرية "ناقدة". وبهذا الاصطلاح الأخير، لا أفهم أيّة مدرسة محدّدة. لا يمكن وضع "النظرية النقدية" جانباً وفي ملف منفصل لـ"مدرسة" بعينها إلّا إذا كان علم الاجتماع السائد مشغولاً بنمذجة إعادة إنتاج التشابه وإعادة التأكيد على الرتابة الأساسية لإعادة الإنتاج المجتمعي (النسقي). ما أفهمه بهذا المصطلح هو التنظير الذي يقبل، أولاً، أنَّ "الأشياء ليست بالضرورة كما تبدو"، وثانياً، أنَّ "العالم قد يكون مختلفاً عمّا هو عليه". بمعنى آخر، نوع من التنظير الذي يوضّح بجلاء ما تفترضه طبيعة نمط الوجود الثقافي ضمناً. وبمجرّد قبول الثقافة بقلقها المتأصّل وميلها الفطري إلى التسامي بعدّه السمة الأساسية لنمط الوجود البشري، فإنَّ فكرة "النظرية النقدية" تبدو متجانسة، مثل "زبدة الزبدة" أو "المعدن الحديدي". فالنظرية التي تريد أن تكون مخلصة وملائمة لموضوعها لا يمكنها إلّا أن تكون "نقدية".

ما يترتب علي ذلك هو أنّني لا أعدّ "النظرية النقدية" بمثابة شارة عضوية في مدرسة ما (إلّا إذا عدّت "النظرية النقدية" حدثاً في التاريخ وربطت هذا المفهوم بمجموعة محدّدة تماماً من الأشخاص مثل مؤسّسي وأعضاء معهد فرانكفورت، وغيرهم ممن يتتبّعون نسبهم إلى تلك المؤسسة). ولا يضع جانباً مجموعة متميّزة من المعارف. فمن الصعب أن تعمل في مهنة عالم اجتماع، في حين تتبنّى رؤية للعالم بانغلوسية(*). وإذا كان الأمر كذلك، فإنَّ كونك منظّراً نقدياً لا يحدّد جوهر نظريتك

(*) تشير "النظرة البانغلوسية للعالم" إلى منظور مفرط في التفاؤل أو إيجابي للغاية، وغالباً ما يصل إلى درجة عدم الواقعية أو السذاجة. المصطلح مشتق من شخصية بانغلوس في رواية فولتير الساخرة

إلى حدٍّ كبير، فقد تختلف النظريات النقدية على نطاق واسع. ما يوحّدها هو التعامل المتماثل مع مهنة عالم الاجتماع، أي الاهتمام بإبقاء الإمكانات البشرية غير المنهكة وغير المتحقّقة مفتوحة إلى الأبد، ومكافحة المحاولات كلّها لمنع واستباق محاولات تفكيك الإمكانيات البشرية الكثيرة، وحث المجتمع البشري على الاستمرار في مساءلة نفسه ومنع توقّف هذه المسائلة أو الإعلان عن انتهائها. باختصار، لا يقتصر الأمر على أنّه من الممكن أن تكون منظِّراً نقدياً، في حين تحمل وجهات نظر مختلفة تماماً عن غيرك من المنظّرين النقديين. أعتقد أنّ التنوّع الموضوعي، الذي يكشف تعدّدية الاحتمالات وحالتها "المتردّدة"، هو شرط لا غنى عنه، ونأمل أيضاً أن يكون شرطاً دائماً، لعلم الاجتماع القادر على أداء مصيره النقدي.

ومع مرور الوقت، يصبح تغيير التركيز والاقتراح الموضوعي أمراً لا مفرَّ منه، إذا أردنا أن يظلّ السكّين النقدي المشهر ضدّ المستقبل حادّاً. فالأخطار التي تهدّد الإمكانيات البشرية تتغيّر، وكذلك توزّع "النقاط العُمي" في التجربة الإنسانية التي تجعل خنق الإمكانات فعّالاً. وفي كتابي **الحداثة السائلة** حاولت أن أحدّد أهم التغيّرات التي تجعل إعادة التفكير في الهدف واستراتيجية الفكر النقدي ملحّة. تلخيصاً لما أقول: ما النظرية النقدية؟ أي علم الاجتماع كنشاط للنقد الاجتماعي؟ عمل كالعادة. لكنّ المواد الخام تغيّرت، وتغيّر الطلب، وبالتالي تغيّرت طبيعة المنتج. وكما هو الحال دائماً، فإنّ مسألة الإدارة لم يتم حلّها بعد ومن غير المرجّح أن يتمّ حلّها في المستقبل المنظور.

"كانديد"، الذي يحافظ على اعتقاد راسخ بأنّ "كلّ شيء هو للأفضل في أفضل العوالم الممكنة"، على الرغم من تعرّضه للعديد من المصاعب ومشاهدته لأشكال مختلفة من المعاناة. لذلك، فإنّ النظرة البانغلوسية للعالم هي تلك التي تتجاهل أو تقلّل من أهمية الجوانب السلبية للواقع لصالح نظرة وردية ومثالية مفرطة. [المترجم]

■ قد يكون من المفيد إجراء المناقشة على أرض الواقع أكثر من ذلك بقليل واطلب منك وضع عملك في سياق بعض المفكّرين الاجتماعيين الرائدين الآخرين في الوقت الحاضر. من حيث المدى والنطاق والاهتمامات، فأنت تتعامل مع موضوعات وقضايا لها صدى مع الاهتمامات التي يمكن العثور عليها بشكل واضح في أعمال كتاب مثل فوكو وبورديو وإلياس. ما مدى ارتباطك بعمل هؤلاء المفكّرين، أو غيرهم؟

القرب، كما تعلم، انتقائي (بالمناسبة، حشو آخر ناتج عن ترجمة غير صحيحة لفيبر: اللغة الألمانية لا تحتوي على كلمة منفصلة لـ"القرب" وتطلق عليها اسم Wahlverwandschaft، التي تعني "القرب المختار": أنت لا تختار أقرباءك، ولكنَّ التقارب بحكم التعريف انتقائي). يميل التقارب الفكري إلى أن يكون انتقائياً بمعانٍ متعدّدة. يختار المؤلّف أولاً مصادر إلهامه، ثمَّ يلاحظ القرّاء أوجه التشابه التي ربَّما لاحظها المؤلّف، ولكن ليس من الضروري أن يلاحظها. ثمَّ يجد الآخرون، كتّاباً أو قرّاءً، في قصّة المؤلّف صدى مع رؤى واضحة أو بدهية، ويتطوّعون، إذا جاز التعبير، بالقول بتقاربهم. أي نوع من صلات القربى التي تريدني أن أتحدّث عنها؟ لأسباب واضحة، فإنَّني مؤهّل، إن كان ذلك ممكناً، للتصريح بصلات القربى الانتقائية فقط. إنَّ صلات القربى من هذا النوع الأول كثيرة جدَّاً، إذ لا يمكن إدراجها بالكامل. ففي قائمة قصيرة، أودُّ أن أدرج، بشكل غير رسمي: ريتشارد سينيت، ريتشارد رورتي، أنتوني غيدنز، كلاوس أوفي، بيير بورديو، أولريخ بيك، كلود ليفي شتراوس، لويك واكانت، ميشيل مافيسولي، أودو ماركوارد، نيلز كريستي، هينينج بيك، ألبرتو ميلوتشي، على سبيل المثال لا الحصر، أولئك الذين يواصلون الكتابة ويزودونني بأفكار جديدة. وحتَّى تلك القائمة بعيدة عن أن تكون كاملة. إنّي مدين لكُتَّاب كثيرين. إنّني على دراية تامّة بالديون ولن أخاطر أبداً بجردها إذا لم تضغط عليَّ. من المؤكّد أنَّ صلات القربى انتقائية بمعنى مزدوج: إنَّني أختار الكُتّاب، ولكن أيضاً أختار من كتاباتهم (أو بالأحرى: "تختار نفسها" في سياق القراءة) ما

يناسب اهتماماتي الحالية بشكل مباشر. ومع ذلك، فقد اخترتهم كأهل وأقارب روحيين لي لأنّه دائماً، عندما أقرأ أعمالهم، ينتابني شعور بتشاركنا في الاهتمامات والأهداف. وفي أحيان كثيرة، يعبّرون لي عن الأفكار التي تهتزُّ تحت مستوى الوعي، وتدفع إلى التحرّر، أو التي لم أتمكّن شخصياً من تسميتها أو التعبير عنها بوضوح. وفي أحيان أخرى يفتحون آفاقاً جديدة لم أكن أشك فيها، أو لم أكن أعلم أهمّيتها. ومع ذلك، أشعر في كلِّ مرّة أنّنا "في العمل نفسه"، وأنّني حاولت، وبنجاح متفاوت، أن أبثَّ أفكار وفق ذات الموجة التي يستخدمونها.

لن يتمَّ الاعتراف بـ"صلات القربى" بشكل صحيح إذا لم يتم ذكر مصادر إلهام أخرى. إذ يوجد مؤلّفون أدين لهم بأطري المعرفية الأساسية. يأتي من بينهم أسماء ماري دوغلاس وميشيل كروزير. إذ أدين لدوغلاس بفهمي للإنتاج الاجتماعي وتأثيرات التناقض؛ وبالنسبة إلى كروزير، فإنَّ فهم عدم اليقين هو الرهان في لعبة القوّة. وكما لاحظتم على الأرجح، تستمر الفكرتان كلتاهما في الظهور بلا انقطاع في كلِّ محاولة تحليلية أقوم بها تقريباً، بعد سنوات عديدة من قراءتي "**النقاء والخطر**" و"**الظاهرة البيروقراطية**". لا يمكن قياس صلات القربى بعدد المراجع. وأهمّها لا تحتاج إلى الحواشي.

■ لقد قمت بتقييم كاستورياديس Casttoriadis بدرجة عالية جداً بالفعل. بم ألهمتك أعماله؟

⬅ إنّني سعيد بذكرك لكاستورياديس. لقد احتل مكانة خاصة بين أقربائي المختارين منذ أن أذهلني التشابه (بكل النسب!) في مسارات حياتنا، والتشابه في ذلك الخليط الغريب الذي يصعب فكّه من الاستمرارية والانقطاع. وفي العام الذي توفّي فيه كاستورياديس، حاولت توضيح الأسباب التي تجعلني أشعر بأنّني قريب للغاية من تجربته. اسمح لي أن أقتبس من نص غير منشور (وغير مكتمل):

إذا كانت الحياة؛ كما اقترح هيدغر، عملية تكرار وإعادة استيعاب دائمة، فإنّ كلّ تكرار متتالٍ للحياة الفردية يتحقّق حتماً في ظروف متقلّبة وضمن أطر معرفية متغيّرة: ليس كلُّ شيء في الحياة الماضية قابلاً للتكرار والاستيعاب، ولن يمرَّ في الأقل من دون تغيير عميق في شكله. هذا يمثّل مصدر قلق لمعظم حاملي المياه وحطّابي الأخشاب، إذ لم تتم تسوية القضايا سرّاً أو الاستمرار في العيش معها. ومع ذلك، فإنّ الخصوصية ليست خياراً لمؤلّفي الكتب والفاعلين في الفضاء العام. منهم من نال نعمة مربكة بأن يُنظر إليهم كأناسٍ يعيشون لمدّة طويلة (ومع تباطؤ الأجيال في أعقاب بعضها بعضاً، قليلون هم الذين حرموا من تلك النعمة) غالباً ما يجدون أنفسهم مدفوعين أو مُغرين لقضاء جزء لاحق من حياتهم في انتقاد الأجزاء السابقة من حياتهم، وإعادة كتابة كتبهم وإعادة صوغ أفعالهم: أي أن يسعوا لفهم ما بدا لهم ذا معنى في يوم من الأيام لكنّهم فقدوه، وخوض المعارك المنسية مرّة أخرى، والسعي إلى الانضمام إلى جوقة منتقدي التجربة التي شكّلت جيلهم وأجيالهم، والاستراتيجيات التي اختاروها للاستجابة والرد. إنّ طلبة الدكتوراه في مهمة شاقّة عندما يسعون لربط الكتابات المنتجة في عقود متتالية من حياة المؤلّف "نفسه" معاً واختلاق معنى مشترك بينها جميعاً، أو في الأقل استحضار إشارة خط مستقيم في تعرّجات المؤلف الفكرية.

لا يوجد سوى عدد قليل من الاستثناءات البارزة لهذه القاعدة، ومن أبرزها كورنيليوس كاستورياديس. لم يقف كاستورياديس (عضو في المقاومة اليونانية، مثل كوستاس أكسيلوس وكوستاس بابايوانو، في صفوف المثقّفين الفرنسيين في الأربعينيات) بمعزل عن أيّة مرحلة من حياته الإبداعية الطويلة: ولم يحاول في أيّة مرحلة الابتعاد عن مخاوف وهموم وطموحات معاصريه: فهو لم يسعَ قط إلى تحديد مصالحه الخاصة على مسافة آمنة من ساحات المعارك الفكرية الرئيسة في ذلك الوقت. لقد اقتربت حياة كاستورياديس من هذا المثل الأعلى المتمثّل في نسج

السيرة الذاتية مع التاريخ، وهو ما يحلم به الكثيرون، ويتحدّثون عنه، ولكنّ قليلاً منهم فقط يتمكّنون من تنفيذه حقّاً في حياتهم.

تبدو مجموعة أعماله وكأنّها سجل فكري للعصر، سجل أمين لتجارب الأجيال المتعاقبة، والاكتشافات والنقاط العمْي، والآمال وخيبات الأمل، والسذاجة والحكمة. لم يتخذ كاستورياديس أبداً هذا الموقف المتعجرف والمتغطرس للمراقب الموضوعي المفترض، الذي يدّعي أنّه يجلس على مكان يمكن من خلاله التفكير في المجهودات اليومية للناس العاديين بكلّ ما فيهم من ضيق أفق وقصر نظر، ويلومهم ويسخر منهم إذا لزم الأمر. لقد شارك في تلك المجهودات، ولم يكن بعيداً عن الخطوط الأمامية أبداً. ومع ذلك، هناك استمرارية مذهلة واتساق وتماسك ووحدة في الهدف، فضلاً عن الولاء الذي لا يتزعزع لمشروع مدى الحياة في أعمال كاستورياديس الممتدّة على مدى خمسين عاماً وعدّة أجيال. هناك هدف سائد وفكرة موجّهة ومبدأ استراتيجي في أعمال كاستورياديس كلّها من الأقدم وحتّى الأحدث.

أولاً- الهدف: السعي العنيد إلى تحقيق هدف التنوير الطموح "لقيادة الإنسان إلى العقل"، بعون من تقلبات التاريخ أو برغمها.

ثانياً- النموذج المطلوب لتحقيق هذا الهدف (إذا أمكن تحقيقه) هو أن "يتوقف الإنسان عن التمسّك بنظام مجتمعي غير متجانس، واستبطانه للتمثّلات التي تتجسّد فيها النظام". تلك الاستقلالية التي يمكن الوصول إليها فقط من خلال التحرّر الذاتي من النظم غير المتجانسة التي لا شفاء منها، هي- لا يتوقف كاستورياديس عن تكرار ذلك- أصبحت ممكنة بفضل مجتمعنا الحديث ومعاقة بقوّة بسببه: هذا المجتمع يؤكّد أنّ الإمكانية حقيقية، ولكن بأيّ حال من الأحوال يضمن أنّه سوف تصبح حقيقة واقعة. حيث يتوافر في المجتمع الحديث الظروف المؤسّسة للاستقلال الذاتي- ولكن لا توجد أسس مؤسّسية: *"إنّ قيمة تقاليدنا هي*

أنّها أنشأت أيضاً مشروع الاستقلال الذاتي والديمقراطية والفلسفة، وصنعت إمكانية الاختيار أيضاً وأعلت من أهمّيته (وهو أمر مستحيل، على سبيل المثال، بالنسبة لليهود أو المسيحيين أو المسلمين الحقيقيين).

ثالثاً- المبدأ الاستراتيجي، الذي يظهر نفسه على أنّه مبدأ أخلاقي من خلال: "ما يتعيّن علينا القيام به هو مواجهة ظروفنا المأساوية"، وهو ما حاولت الأخلاق ما بعد الهيلينية، منذ أفلاطون، إخفاءه: يجب أن تُطرح الحياة الإنسانية بعدِّها مطلقة، لكنّها لا يمكن أن تكون كذلك دائماً. من الواضح أنَّ الناس لا يحبّون ذلك. لقد حوّلوا الوعد العبراني والمسيحي إلى ضرورة "الأساس العقلي" والوصايا العشر إلى المطالبة بكتاب وصفات أخلاقية أو "قاعدة" من شأنها أن تقدّم الإجابة مقدّماً على الحالات المطروحة كلّها. إنَّ ما يفعلونه يأتي خوفاً من الحرّية، وحاجة ماسّة إلى الضمان، وإخفاءً لحالتنا المأساوية".

وهكذا، عندما نكون مخلصين لهذا الهدف ومسلّحين بفكرة كيف يمكن خدمة قضية هذا الهدف على أفضل وجه، يتبقّى لدينا مبدأ واضح ومباشر إلى حدٍّ ما. ولكن ليس من السهل لهذا السبب اتباع ما يلي: "كن مستقلاً" و"ساهم بقدر ما تستطيع في أن يصبح الآخرون مستقلّين". "ليس من السهل تنفيذ هذا المبدأ، لأنَّ "الحالة المأساوية" للبشرية هي على وجه التحديد حقيقة أنّه "لا يتمُّ حلّ أيّة مشكلة مقدّماً". علينا أن نخلق الخير، في ظلِّ ظروف غير معروفة وغير مؤكّدة. مشروع الحكم الذاتي هو النهاية والدليل، وهو لا يحلّ لنا بشكل فعّال المواقف الفعلية. وبالتالي فإنَّ "المعرفة المنقوصة" و"عدم اليقين في الظروف" فضلاً عن عدم اليقين في النتائج من المرجّح أن تصاحب جهودنا "لخلق الخير" طالما استمرت هذه الجهود.

يوحّد الغرض والفكرة والمبدأ الاستراتيجي عمل كاستورياديس على مدى سنوات عديدة، الذي بدأ مع الأيام العنيفة للاشتراكية أو البربرية واستمرَّ في مكتب محلّل نفسي ممارس وغرفة دراسة الاقتصادي المتقاعد من منظّمة التعاون

الاقتصادي والتنمية. كانت هناك تحوّلات في الاهتمام وبؤر استقصاء سياسية، ولكن كلّ خطوة كانت مستوحاة من نيّة العثور على المنطقة المناسبة حيث يكون للهدف فرصة أفضل لتحقيقه، ويمكن استيعاب الفكرة بشكل أفضل ونشر المبدأ لتحقيق تأثير أفضل.

■ برأيك ما علاقة علم الاجتماع بالتخصّصات الأكاديمية الأخرى؟

⬅ هذا سؤال مكرّر. وأظنّه أيضاً سؤالاً زائفاً. لأسباب يمكن فهمها بسهولة وغير مقنعة، فإنّها تظهر في كلِّ جملة محاضرات تمهيدية مقدّمة لطلبة علم الاجتماع في السنة الأولى. وهذا أمر مفهوم، نظراً لأنَّ المجال الأكاديمي هو عالم من المنافسة الشديدة على التمويل، ويحتاج بعض الأشخاص إلى إثبات أنَّ هناك أنواعاً من الأبحاث والخبرات التي لا يمكن لأحد سواهم تقديمها، وبما أنَّ العالم خارج الأكاديمية متشابه، فإنَّ أوراق الاعتماد التي يجب أن يحملها الطلبة الذين يأتون ليأخذوها معهم عند المغادرة هي أسماء تجعل تخصّصات أصحابها مؤهّلة وقابلة للبيع. لكنَّ هذا أيضاً غير مقنع، إذ إنَّ التقسيمات الأكاديمية لا تحتوي على كثير من الأمور الجوهرية باستثناء الضروريات التي تنشأ عن مزيج من الاعتبارات البيروقراطية واعتبارات السوق. وأفترض أنّه كلّما احتدم النقاش حول الحدود الانضباطية وحركة المرور الحدودية المسموح بها/ غير القانونية، كانت الحدود أقل "طبيعية". وكلّما كانت الخطوط المرسومة أكثر اصطناعية وتعسفية، كان على إميل دوركايم ومعاصريه أن يعطوا اهتماماً أكبر لتفرّد علم الاجتماع وعلاقته بفروع المعرفة "الأقدم" (أي بالتخصّصات المؤسّسة أكاديمياً ولم تعد كالمهاجرين غير الشرعيين بلا أوراق). بالنسبة لهم، كان حشد أفضل الحجج الممكنة لإثبات حقّهم في فصل الكراسي بمثابة مسألة حياة أو موت. ومنذ ذلك الحين، ونحن نتجادل بالجمود وليس الضرورة، وما نزال نتبع إحدى الاستراتيجيتين؛ البحث مثل دوركايم عن عالم منفصل من "الحقائق" التي يتركها الآخرون بلا حراك، أو الإصرار مثل

فيبر على تفرّد طريقة معالجتها. ومع ذلك، يمكن قضاء الوقت المخصّص للنقاش بشكل أفضل، لأنَّ علم الاجتماع "حقيقة" وليس "افتراضاً". لقد حصلت منذ زمن طويل على جوازات سفر أكاديمية، وأصبح تكاثرها المستمر آمناً، بعد أن أصبح مسألة منطق مؤسّسي.

ومهما قال المتحدّثون باسم علم الاجتماع عن طبيعة عملهم، فإنَّ علم الاجتماع هو حوار مستمر مع التجربة الإنسانية، وتلك التجربة، على عكس مباني الجامعة، لا تنقسم إلى أقسام، ناهيك عن أقسام مغلقة بإحكام. قد يرفض الأكاديميون أو يهملون قراءة أعمال جيرانهم في الطابق التالي، ومن ثمَّ يحملون قناعة تامّة بهويّتهم المنفصلة، لكنَّ هذا لا يمكن أن يقال عن التجربة الإنسانية، حيث تكون الجوانب الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والفلسفية والنفسية، ويمتزج التاريخي والشعري وغيره إلى درجة أنَّه لا يمكن لأيِّ مكوّن واحد أن ينقذ جوهره أو هويّته في حالة الانفصال. أودُّ أن أذهب إلى حدِّ القول إنَّه مهما بذل علم الاجتماع من جهد، فإنَّه لن ينتصر أبداً في "حرب الاستقلال". والأهم من ذلك، أنَّه لن يخرج من انتصاره من هذه الحرب حيّاً، إذا كان من الممكن تصوّرها أبداً. إنَّ التكوين الخطابي الذي يحمل اسم علم الاجتماع مساميٌّ من الجوانب كلّها، ومعروف بقوّته الاستيعابية الهائلة التي لا تشبع. أعتقد شخصياً أنَّ هذا هو مصدر قوّة علم الاجتماع وليس ضعفه. وأعتقد أنَّ مستقبل علم الاجتماع مضمون على وجه التحديد: لأنَّه أقرب من أيِّ تخصّص أكاديمي آخر لاحتضان التجربة الإنسانية في مجملها. لذا، دعونا نترك هموم السياسة الخارجية والدبلوماسية جانباً ونعود إلى المهام ذات الأهمية الحقيقية.

بناءً على السؤال الأخير حول مكان وطبيعة علم الاجتماع، هل توافق على الادعاء الذي كثيراً ما يتردّد في أيّامنا هذه بأنّنا نعيش في عالم مختلف

- تماماً عن ذلك الذي كان يسكنه مؤسّسو علم الاجتماع وأنّنا يجب بالتالي أن نلقي ماركس، ودوركايم، وفيبر إلى سلة المهملات والبدء من جديد؟

لقد عشت طويلاً، وربّما أطول من أن آخذ هذه الادعاءات على محمل الجد. لقد تعلّمت بأنّه لا يوجد شيء جديد وغير مسبوق حقّاً، وأن لا شيء يختفي من دون أن يترك أثراً. وفي عصرنا هذا، تعدُّ النفايات القطّاع الصناعي الأكثر ازدهاراً والأسرع نمواً. نحن نعيش أيضاً بين موكب المشاهير والموضة. ولذا قد يبدو من المعقول أنّ "من المزبلة نشأت وإلى المزبلة ستعود". ومع ذلك، فإنَّ هذا هو أحد خدع الذات التي يجب على علم الاجتماع أن يخترقها إذا أراد أن يفتح باب الوضع الإنساني أمام تدقيق المستخدمين. وتتجلّى حقيقة "تاريخ انتهاء الصلاحية" في سحب المنتج من رفوف السوبر ماركت؛ وأنَّ الحقيقة الوحيدة التي تجعل ماركس أو فيبر أو دوركايم قد أصبحوا "عفا عليهم الزمن" هي التوقّف عن قراءتهم. إنّنا نميل للانتقال من الضجيج للضجيج ونادراً ما تنجو الكتب من موسم العناوين الرئيسة الذي يستمر لعدّة أيّام. ومع ذلك، فإنَّ هذا "التقادم الفوري" للسلع عند الترويج هو بمثابة تموّج على سطح المياه العميقة للثقافة، والحكم على التيّارات العميقة بالتجاعيد السطحية سيكون خطأً لا يرتكبه أيّ ملّاح جاد. صاغ بيتريم سوروكين مرّة عبارة "عقدة كولومبوس" بمعنى "الشعور بالملل من المشكلات قبل حلّها"، وهي العادة التي وصفها جوردون ألبورت بأنّها أكثر الأمراض الأكاديمية بشاعة. واقترح سوروكين أنَّ الاختصار الأكثر استخداماً لـ"عقدة كولومبوس" هو الجهل.

أعتقد أنَّ التقادم والنسيان الفوري عامل لا غنى عنه في اقتصاد التبذير، ولذا أظنُّ أنَّ إعلانات "نهاية" هذا أو ذاك، سواء للتاريخ أو الحجارة المؤسّسة لعلم الاجتماع، سوف تستمر ويتمُّ صنعها بغضِّ النظر عن سخافتها. ولكن من الذي يجب أن يعرف أفضل، إن لم يكن نحن علماء الاجتماع؟ لا يوجد حاضر إلّا التلخيص المستمر للماضي. كتب ميلان كونديرا أنَّ جمال الحدث تتجلّى في أنَّ لها

نهاية واضحة المعالم، لكنّ قبحه يتمثّل في أنّك لا تعرف أبداً ما إذا كان بالفعل مجرّد حدث. لا توجد جزيرة الشيطان أو سجن أمني متطوّر لا يستطيع المنفيّون العودة منه لمطاردتنا.

■ هل يمكنك لإنهاء هذه المحاورة تلخيص اهتماماتك في فقرة واحدة؟

ألا يمكنني محاولة الإجابة على سؤالك بتلخيص كتاب أو جملة في فقرة (الحاجة هنا لموهبة محرّر الغارديان لتلخيص الشواغل في فقرة؛ ولكن كقاعدة فإنّ الكتب المختارة للتلخيص في مجلّة "المحرر"[1] لا تخسر كثيراً بضغطها)؟

إذن العبارة هي، وهي ليست لي، بل لألبير كامو:

هناك الجمال وهناك المذلّون. ومهما كانت الصعوبات التي قد يفرضها المشروع، فإنّني لا أودُّ أبداً أن أكون غير مخلّص سواء للمذلين أو للجمال.

- [1] المحرّر هي مجلة إخبارية تصدر كلّ يوم جمعة مع صحيفة الغارديان. ويوجد بها كلّ أسبوع عنصر يسمّى "القراءة الموجزة" إذ يتم يوضع عنوان كتاب جديد في العناوين الرئيسة لمراجعته مراجعة قصيرة من بضعة مئات من الكلمات تحت عنوان: "هل أنت مشغول للغاية لقراءة الكتب الرائجة؟ دعنا نقرؤها لك". تتم مراجعة الكتاب أيضاً في حوالي عشرين كلمة تحت شعار: "إذا كنت مضغوطاً حقًّا: فاقرأ الموجز، موجزاً".

المحاورة الثانية

الأخلاق والقيم الإنسانية

■ في نهاية المحاورة الأخيرة، تناولت مقولة كامو بشأن عدم الرغبة في أن تكون غير مخلص سواء للجمال أو الذل كأمر أشبه بفكرة متكرّرة بتفكيرك الاجتماعي. فمن الواضح تماماً من تبنّيك لكامو، كما هو الحال في كلّ صفحة تقريباً من عملك، أنّ عملك أخلاقي بطبيعته وأنّه يقطر التزاماً أخلاقياً. هل يمكنك معالجة هذه المشكلة كنقطة انطلاق لهذه المناقشة؟ هناك سؤال كبير: لماذا يجب أن يكون الفكر الاجتماعي أخلاقيا؟ ثمّ هناك السؤال الأكثر محلّية نسبيّاً: لماذا يعدُّ عملك ملتزماً أخلاقياً؟ حقّاً، ما الأخلاق؟

◀قرأت مراراً وتكراراً في مراجعات كتبي أنّني من أتباع روسو: يقول بعض المراجعين إنّ باومان يفترض أنّ البشر طيبين في جوهرهم، وأنّ كونهم أشراراً هو حالة غير عادية وغير طبيعية لظرف أصله اجتماعي، وليس فرديّاً. ومع ذلك، لم تكن هذه وجهة نظري أبداً. لا يمكن، كما أجد أنّه من الصعب للغاية، بل من المستحيل، التفكير في "الشخص البشري" بعيداً عن المجتمع أو التفكير في "المجتمع" بشكل مستقل عن الأفراد الذين يشكّلونه. وإذا كان البشر شيئاً "جوهرياً"، فهم اجتماعيون. إنّه سؤال شائع بما فيه الكفاية: هل البشر "بطبيعتهم" خيّرون، كما أصر جان جاك، أو أنّهم "بطبيعتهم" أشرار، كما افترض هوبز؟ إجابتي على هذا السؤال ستكون كالتالي: لا، ولن نعرف ذلك لو كانوا كذلك.

ومع ذلك، فإنَّ ما يمكن أن نفترضه بشكل معقول هو أنَّ البشر "بطبيعتهم" أخلاقيون، وأنَّ كونهم أخلاقيين ربَّما يكون السمة التأسيسية للإنسانية، وهي السمة التي تجعل الحالة الإنسانية فريدة وتميّزها عن أيّة أنماط أخرى من الوجود في العالم. إنَّ مجرد طرح السؤال حول خير أو شر الطبيعة البشرية (الذي يمكن طرحه) هو الدليل كلّه الذي نحتاجه على أنَّ هذا هو الحال.

"أن تكون أخلاقياً" لا يعني بالضرورة "أن تكون خيّراً"، ولكنَّه يعني الأكل من شجرة معرفة الخير والشر ومعرفة أنَّ الأشياء والأفعال قد تكون خيراً أو شرّاً. حسناً، لكي يعرف الإنسان ذلك، يحتاج إلى وعي أولي آخر: أنَّ الأشياء والأفعال قد تكون مختلفة عمّا هي عليه. يمكن للمرء أن يفكّر في أنَّ هذا له علاقة بالكلمة "لا" التي تحتويها اللغات التي يستخدمها البشر كلّها لإعادة صوغ العالم الموجود خارجنا إلى عالم الحياة اليومية Lebenswelt، وإعادة صوغ الوجود إلى تجربة. فالكلمة "لا" لن يكون لها أيّ معنى إلّا إذا افترضنا قدرة الإنسان على التصرّف بأكثر من مسلك، أو أنَّ الأمور "في العالم الخارجي" قابلة للتنظيم بأكثر من طريقة. إذ تعني كلمة "لا" أنَّ الأمور لا يجب أن تكون كما هي حالياً، ويمكن تغييرها أو جعلها أفضل ممّا هي عليه حالياً. ولولا ذلك لكان الكلام كلّه عن "الأخلاق" فارغاً. وفي واقع الأمر، لن يكون هناك أي حديث عن الأخلاق: فالأخلاق، في نهاية المطاف (وربّما بالأحرى قبل كلّ شيء) تتعلّق بالاختيار. لا خيار لا أخلاق. "الجبل بارد، لكنَّه ليس شرّيراً. تُسقط الرياح الأشجار، لكنّها ليست شرّيرة"، كما قال أهارون أبلفيلد، أحد رواة القصص الأخلاقية العظماء في عصرنا.

وبناءً على هذا الشرط الأساسي للمعرفة، المعرفة بأنَّ الأشياء يمكن أن تكون مختلفة عمّا هي عليه، يتوافر عديد من التفسيرات، ذات مصدر إلهي وعلماني، مدني أو لها صلة بالمتعة، ولكنّها جميعاً ترافق وتبرّر وتدعم الجهود المبذولة لترجيح كفّة بعض البدائل على غيرها. هذه الجهود أسمّيها "الأخلاق": مشروع لإعطاء

أحداث معيّنة درجة أعلى من الاحتمالية ممّا كانت ستحصل عليه، وتقليل احتمالية بدائلها إلى الحدِّ الأدنى، أو إبطال احتماليتها تماماً. وهذا ما يدور حوله معنى كلمة "المجتمع". فالمجتمع هو جهد متواصل للهيكلة والبنية ليست سوى ترجيح "لنظام بعينه": بالتلاعب بالاحتمالات، وتحويل ما هو غير محتمل أو المحتوم غير المؤكّد، إلى قاعدة، إلى حدث منتظم ومتكرّر. ونطلق كلمة "الثقافة" على الجهد المماثل المبذول للحدِّ من عشوائية السلوك البشري، وإجباره على الالتزام بنمط ما. بشكل عام، الثقافة تدور حول ترجيح اختيارات بعينها من دون أخرى.

هذه الأمور كلّها- أعني المجتمع، والنظام الاجتماعي، والثقافة- لا يمكن تصوّرها إذا لم تكن الأخلاق هي المأزق الأساسي للبشر، حتّى لو كانت هذه الأمور جميعها محاولات لجعل هذا المأزق لا جدوى منه و"تحييد" عواقبه. إنّني أميل إلى القول بأنَّ المجتمع هو أداة تساعد البشر على التعامل مع مصير كونهم كائنات أخلاقية، وأنَّ هذا المصير هو ضرورة الاختيار من خلال المعرفة (أو في الأقل الشك إذا بذلت الجهود لقمع أو إنكار تلك المعرفة) بأنّها ليست سوى اختيارات. ينقش المجتمع نموذج الأخلاقيات على مادة الأخلاق الخام والمرنة. فالأخلاقيات منتج اجتماعي، لكنَّ الأخلاق ليست كذلك(*). وإذا كان علم الاجتماع هو دراسة المجتمع، فإنَّه لا يمكن إلّا أن يكون، سواء عن علم أو بغير علم، بحثاً في الطرق التي يتمُّ بها بناء القواعد الأخلاقية و"جعلها تلتصق"، الطرق التي يختار بها البشر وفي خدمتهم، ويتمُّ بها تعزيز الاحتمالات البديلة وخنقها والتلاعب بها بطريقة أخرى.

(*) يقصد باومان هنا التمييز بين مفهومين: الأخلاق في عمومها Morality، أي الأخلاق كحس فطري يؤمن بها كل إنسان، ويمكن من خلالها التمييز بين الخير والشر، أما الأخلاقيات Ethics فالمراد منها جملة القواعد والمعايير التي يحددها كل مجتمع ويتوافق عليها لتنظيم السلوك. الأخلاق بهذا المعنى مطلقة، والأخلاقيات نسبية [المترجم].

إذا كان هذا ما يجب على علم الاجتماع أن يفعله، فإنَّ "الحياد الأخلاقي" الذي يطلبه علماء الاجتماع غالباً إمَّا نفاق أو خداع للذات. فالمجتمعات هي "خيارات منسّقة"، وأي مجتمع تدرسه هو حقيقة واحدة بين عديد من الحقائق، وخيار واحد بين عديد من المجتمعات. ومثل الاختيارات كلّها، قد يكون هذا المجتمع جيّداً أو سيّئاً، ولكن في كلِّ حالة يمكن جعله أفضل ممَّا هو عليه الآن. إنَّ توضيح هذه الحقيقة بالذات هو بالفعل عمل أخلاقي، تمارسه كائنات أخلاقية تصادف أنَّها علماء اجتماع (اسمحوا لي أن أشير إلى أنَّ هذا الظرف يجعل علماء الاجتماع، مهما حاولوا إثبات ولائهم، يبدون محل اتهام في أعين السلطات التي تفضّل أن يعتقد الناس بأنّه "لا يوجد بديل" وأنَّ الاختيارات ليست في الحقيقة اختيارات). وما يتبع ذلك هو اتخاذ خيار آخر بين الخير والشر، وهو خيار لا يمكن للكائن الأخلاقي إلَّا أن يستمر في اتخاذه. ويمكن للباحث أن يقف إلى جانب الاختيار الذي قام به المجتمع الذي يصفه من الداخل، ويمكنه حتَّى أن يتبنَّى وجهة نظر بانغلوس التي تقول بأنَّ "هذا أفضل العوالم الممكنة"، ويشرع في تشحيم عجلات الآلية الاجتماعية التي تجعل الاختيار ثابتاً. أو يمكنه أن يشكّك في حكمة الاختيار، ويصرُّ على حساب تكاليفه، ويحسب حجم المعاناة الإنسانية التي يمكن تجنّبها لو تمَّ تغيير الاختيار.

أن تكون أخلاقياً يعني أن تعرف أنَّ الأمور قد تكون جيّدة أو سيّئة. لكنَّ هذا لا يعني أن نعرف، ناهيك عن أن نعرف على وجه اليقين، ما الأشياء الجيّدة وأيّها السيّئة. أن تكون أخلاقيّاً يعني أن تكون ملزماً باتخاذ الاختيارات في ظلِّ ظروف حادّة ومؤلمة من عدم اليقين. أعتقد أنَّ ما نعرفه بشكل أكثر وضوحاً هو ما الشر (على الرغم من أنَّنا سنواجه صعوبة عندما يُطلب منَّا مناقشة قضيتنا). ولدينا شك قليل في ذلك: نشعر بالصدمة والخزي، ونشعر بالاشمئزاز، والفزع، والنفور. و"الخير"، في لغة السيميائية، هو العضو المميّز في المعارضة. وتأتي صورة الخير لاحقاً، مع "علامة سلبية"، كتصحيح للشر. ولكن بصرف النظر عن الأمل في زوال

الشر أو جزء منه، فإنّنا لسنا متأكّدين من أن ما يأتي في مكانه سيكون جيّداً. أعتقد أنّنا نادراً ما نجد ذلك البديل "جيّداً بما فيه الكفاية"، لأنّنا في كلِّ موقف، وفي الوضع الجديد أيضاً، نستمر في مواجهة المعضلة نفسها بين الخير والشر. وبالتالي فإنَّ الحياة الأخلاقية، حياة الاختيار بين الخير والشر، مليئة بقلق توبيخ الذات ولومها. أن تكون أخلاقيّاً يعني ألّا تشعر أبداً بالرضا بما فيه الكفاية: هذا الشعور، بحسب ظنّي، يقف وراء الرغبة المتوطّنة في السمو والتجاوز ويفسّر القلق البشري الملازم لكلِّ شيء إنساني. ولكنّه يولّد أيضاً قدراً كبيراً من التعاسة والشك المستمر الذي يسمّم حتّى أعظم حالات الرضا عن النفس. وهنا تأتي أهمّية الأخلاقيات؛ كمهدِّئ، ودواء لتخفيف الهواجس، وعلاج لتخفيف آلام الضمير. ومع ذلك، كما هو الحال مع الأدوية كلّها، فهو دواء غير مضمون. فعلى المدى الطويل، إذا تمَّ تناوله يومياً، قد يؤدّي إلى الإصابة بمرض "نتاج العلاج"، وينهار نظام المناعة في الكائن الحي، وتحرم الذات من القدرة الضئيلة التي قد تكون لديها لمواجهة المعضلات الأخلاقية والسعي وراء الخير بمفردها. كتب صديقي الحكيم ليزيك كولاكوفسكي(*) ذات مرّة مقالاً بعنوان "في مديح التناقض". كما كتب أيضاً مقالاً آخر بعنوان "أخلاقيات لا مدوّنة لها" (في مفرداتي، العنوان سيكون "أخلاق بلا أخلاقيات"). أعتقد أنَّ العبارتين مرتبطتان ارتباطاً وثيقاً. فالبديل للمدوّنة الأخلاقية الصارمة والدقيقة والملزمة قبل كلِّ شيء (وربّما حتّى الاستبدادية) هو حياة متذبذبة. إنَّ البحث الدؤوب الذي لا يكلُّ عن طرق التخلّص من الشر لا يمكن أن يسير في خطٍّ مستقيم، لأنَّ الخطوات التي نأمل أن تكون جيّدة كقاعدة، خطوات تجلب شروراً

(*) كان ليزيك كولاكوفسكي Leszek Kołakowski (1927–2009) فيلسوفاً بولندياً ومؤرخاً للأفكار، وأحد أبرز المفكرين وأكثرهم تأثيراً في القرن العشرين. لعب دوراً مهماً في بناء المناقشات الدائرة حول الماركسية والفلسفة والتاريخ الفكري لأوروبا الشرقية. ويكمن إرثه في نقده الشجاع للماركسية، ودفاعه عن الحرية الفردية، ومساهماته الأوسع في الفلسفة والتاريخ الفكري. ولا تزال كتاباته موضع دراسة وتقدير لعمقها ودقتها الفكرية. [المترجم]

جديدة، وعند الفحص الدقيق لها لا تبدو لنا جيّدة كما هو مأمول. أعتقد أنَّ خطَّ سير الرحلة البشرية (الفردية بقدر ما هي جماعية، وذات الصلة بالسيرة الذاتية بقدر ما هي مرتبطة بالتاريخ) خط يشبه البندول وليس مرسوماً بمسطرة. فالاتساق المدعوم بالقواعد بالنسبة للكائنات التي تعيش في موقف أخلاقي، ليس بالضرورة فضيلة. يبدو لي هذا الاتساق مستحيلاً بالنسبة للبشر الذين أكلوا من شجرة معرفة الخير والشر (تلك الوليمة التي تقدّم معرفة موثوقة عن الشر، ولكنّها تطرح فكرة غامضة إلى حدٍّ ما عن الخير). وهكذا هناك الذل، أي قبح الوجود الذي يشعرنا بالنفور، وهناك الجمال (ما يجوز وما يجب أن يكون)، ذلك الخير المتوقّع الذي نهرب إليه طلباً للحماية عندما نشعر بالنفور. وعندما نصل للجمال فإنّنا نكون قادرين على التعاطف مع المذلّين والمستضعفين. وبحسب قراءتي، يعيد كامو صياغة تفسير فالتر بنيامين لكلمة "التقدّم". فنحن، الذوات الأخلاقية، مثل التاريخ، نتحرك وظهرنا موجّه نحو المستقبل، تدفعنا أهوال الماضي من الخلف إلى الأمام. وما أن يصبح المستقبل محلاً للتدقيق حتّى يصبح بدوره ماضياً ويظهر أمامنا قبحه. فما تصوّرناه أمراً مأمولاً نرنو إليه، هو الذي نفرُّ منه.

يسعدني جدّاً أن ترى عملي "مفعماً بالالتزام الأخلاقي". هذا ما أودّه، مع أنّني كشخص أخلاقي لا أجرؤ على القول بأنَّ عملي ملتزم أخلاقيّاً بالفعل، أو بالقدر الكافي. لكنّني أظنّه سيكون مشبعاً بالأخلاقيات سواء كانت هذه رغبتي الواعية أم لا. فلا أعتقد أنَّ دارساً للواقع الإنساني قد يقف موقف المحايد من الناحية الأخلاقية. الخيار الوحيد الذي نواجهه هو الاختيار بين الولاء للمهانين والجمال، أو اللامبالاة بكليهما. إنّه مثل أيّ خيار آخر يواجهه الكائن الأخلاقي: ما بين تحمّل المسؤولية ورفضها.

■ الجانب الأخلاقي سمة ثابتة في أعمالك. وقد ألمحتَ في المحاورة الأخيرة إلى الاشتراكية بطريقة توحي بأنّك تعدّها طموحاً أخلاقياً وليس مبدأً

للهندسة الاجتماعية أو التغيير المؤسّسي. هذا الموضوع قائم ضمنياً في أحد كتبك الأولى عن "الفترة الإنكليزية"، أعني كتابك "الاشتراكية: اليوتوبيا النشطة". ماذا يعني وصف الاشتراكية باليوتوبيا؟ هل تمثّل اليوتوبيا رحلة للطموح الإنساني وهل تعدُّ الاشتراكية أخلاقية وفق هذا المنحى؟

⬅ أظنُّ أنّنا في استخدامنا الاجتماعي العلمي كثيراً ما نقوم بشكل غير ملائم بتضييق نطاق مفهوم "اليوتوبيا" ليقتصر على المخطّطات الحديثة المبكّرة حول المجتمع الصالح، بحيث تُفهم، مهما كان مفهومها، كنوع من الوحدة الكلية التي تستبق خيارات أعضائها وتحدّد مقدّماً خيرهم. إنّها نوع من الوحدة الكلية التي يستحيل فيها "أن تكون شرّيراً"، بكل بساطة ووضوح. وكانت إحدى المقولات الأولى بشأن الروح الحديثة هي فكرة ألبيرتي(*) عن الكمال كحالة لا يمكن أن يكون فيها أي تغيير سوى التغيير نحو الأسوأ. أعترف أنَّ أفق اليوتوبيا جذّاب ومغرٍ (حتّى ولو كان هناك شك منذ مدّة طويلة في أنَّ بلاء الجنة سيكون الملل الناتج عن كون الوجود لا غاية له). ففكرة التخلّص نهائياً من عذاب الاختيار وعدم اليقين لا يمكن إلّا أن تجذب المعذّبين.

(*) يشير المقطع إلى ليون باتيستا ألبيرتي Leon Battista Alberti، عالم موسوعي إيطالي من عصر النهضة عاش في المدّة من 1404 إلى 1472. كان ألبيرتي مهندساً معمارياً وفناناً ومؤلفاً وشاعراً ولغوياً وفيلسوفاً. لعب دوراً حاسماً في تطوير النزعة الإنسانية في عصر النهضة وقدم مساهمات كبيرة في مختلف المجالات. والعبارة حول تجسد وجهة نظر ألبرتي حول الجمال والكمال. إذ يرى ففي عمله "في فن البناء"، وهو عبارة عن أطروحة عن الهندسة المعمارية، أعرب ألبيرتي عن فكرة أنّه عندما يصل شيء ما إلى حالة من الكمال، فإن أي تغيير أو تبديل من المرجح أن يقلل من جماله. إنَّ فكرة أن الكمال هو حالة مستقرة وأن أي انحراف عنه سيكون بمثابة تدهور يتوافق مع تركيز عصر النهضة على النظام والتوازن والانسجام في السعي وراء المثل الجمالية والفكرية. [المترجم]

تعكس هذه اليوتوبيا الغريبة طموحات الروح الحديثة وأوهامها الذاتية. دعونا نستخدم قدرتنا على الاختيار لوضع حدٍّ لتجارب الاختيار ومحنه. دعونا نضع حدّاً للصدفة، والتناقض، والجهل، والأخطاء الفادحة: هناك نهاية للطريق، ونقطة وصول يمكن للمسافرين أن يستريحوا فيها ويستمتعوا بثمار سفرهم. أعتقد أنَّ كثيراً من ذلك كلّه حاضر في افتتاني بالمشروع الاشتراكي الجريء. لذلك، كما أخشى، كان هناك قدر مبالغ فيه من "الهندسة الاجتماعية" في المشروع الذي عشقته، أي فكرة التغيير من أجل إنهاء الحاجة إلى التغيير. ومع ذلك، فإنَّ فكرة "الحتمية التاريخية" لم تكن في أيِّ وقت من الأوقات، وبالتأكيد ليس بعد لقائي مع غرامشي، جزءاً من فهمي للاشتراكية بوصفها "مجتمعاً صالحاً". وفي الوقت الذي كتبت فيه كتابي الاشتراكية: **اليوتوبيا النشطة**، انكسر شيء ما مرَّةً واحدة وإلى الأبد: أعني رؤية الاشتراكية (أو، في هذا الصدد، "المجتمع الصالح") كحالة يجب تحقيقها، حالة لابدَّ أن تصبح في نهاية المطاف وفي مرحلة ما "الحالة النهائية" للإنسانية. وبدلاً من ذلك، ظهرت رؤية الاشتراكية (واليوتوبيا بشكل عام) كأفق، يتحرّك باستمرار، ويتراجع على الدوام، لكنَّه يوجه الرحلة؛ أو كالسنبلة التي تحثُّ الضمير، والتوبيخ المزعج الذي يجعل الرضا عن النفس وعبادة الذات خارج الحدود وغير قابل للنقاش. لقد أصبحت اليوتوبيا نفسها، وليس الحالة التي من المفترض أن تحقّقها، هي التي تحمل علامة الخلود. لم تكن جاذبيتها في الوعد بالراحة، بل في إبقاء البشر في حالة تنقل إلى الأبد، وفي دعوتهم إلى محاربة المظالم الجديدة باستمرار والوقوف إلى جانب المنبوذين والمحرومين والمستذلين. إنَّني أميل الآن إلى قبول فكرة أنَّ اليوتوبيا جزء لا يتجزأ من الحالة الإنسانية، تماماً مثل الأخلاق. ومدين بهذا الرأي لإرنست بلوخ. أتذكّر أنَّني تأثّرت بشدّة بتعريفه للإنسان كـ"نيّة تشير إلى الأمام"، و"الطبيعة البشرية" على أنَّها "شيء ما يزال يتعيّن العثور عليه". لقد تأثّرت بافتراضاته القائلة بأنَّ "الوجود" الوحيد الممكن في هذه اللحظة- في أيّة لحظة- هو "الوجود قبل نفسه"، وأنَّ "الشيء الأساسي في كلٍّ من الإنسان والعالم ما يزال

معلّقاً، ينتظر في خوف أن يأتي هباءً، على أمل النجاح"، وأنَّ العالم "لقاء واسع مليء بالمستقبل". كما يكمن "الجوهر الإنساني" إلى الأبد في المستقبل، وتبقى مجموعة الإمكانيات البشرية غير مستنفدة إلى الأبد، والمستقبل نفسه مجهولاً وغير معروف، ومن المستحيل الإشارة إليه ("الآخر المطلق"، بمفردات ليفيناس). هذه النظرة للطريقة الإنسانية تتنفّس التسامح، وتقدّم فائدة الشك، وتعلّم التواضع وضبط النفس. إذا كنت تعرف بالضبط ما المجتمع الصالح، فإنَّ أيّة قسوة ترتكبها باسمه ستكون مبرّرة ومسبّبة. ولكن لا يمكننا أن نكون صالحين مع بعضنا ونكفّ عن القسوة إلَّا عندما نكون في شك في حكمتنا ونعترف باحتمال وقوع الخطأ. هذه حقيقة مبتذلة بمجرّد ذكرها، ومع ذلك فلابدَّ من تكرارها لأنَّها نادراً ما تطبّق. أودُّ أن أعدّ بلوخ من بين أقوى المفكرين الأخلاقيين في القرن الماضي، إلى جانب ليفيناس، ولوغستروب، ويوناس.

أعتقد الآن أنَّ اليوتوبيا هي أحد مقوّمات الإنسانية، وأمر "راسخ" في الطريقة الإنسانية للوجود في العالم. هذا لا يعني أنَّ اليوتوبيات جيّدة كلّها بالقدر نفسه. قد تؤدّي اليوتوبيا إلى حياة أفضل بقدر ما قد تضلّل وتبتعد عمّا تتطلّبه الحياة الأفضل، كما هو الحال برأيي بالنسبة لليوتوبيا "العشوائية" و"المشخصنة"، في عالمنا الفردي.

■ هل هذا الجانب اليوتوبي هو أيضاً أساس فهمك لقيمة الثقافة؟ ففي كتاب الثقافة كتطبيق عملي، تربط الثقافة بالطموح الإنساني والإبداع، وتربطها بشكل عام بالتحرّر من الضرورة والإكراه. وهذا أيضاً هو جوهر تعليقاتك حول "القيم الإنسانية" في محاضرتك الافتتاحية في جامعة ليدز عام 1971.

➡نعم، إنّني على قناعة بأنَّ الأخلاق والثقافة هما إلغاء للضرورة (حتَّى لو كان الغرض الظاهري للثقافة هو استخلاص الضرورة من الصدفة، والتصميم من

العشوائية). إنّني مقتنع بأنّ الحرّية هي "الحالة الطبيعية" للإنسانية (حتّى لو كان معظم تاريخ البشرية مكرّساً لاستغلالها لإلغاء الاختيار الحر). كما أنّني مقتنع بأنّ هذا السمو فوق الضرورة الذي يُسمّى بالحرّية هو سر الإبداع المذهل الذي يستمر البشر في إظهاره عندما يتعلّق الأمر بالبحث عن أنماط الوجود في العالم وإيجادها واختراعها.

إنّ انعدام الحرّية ليس أمراً وارداً، ولكنّه ليس نتاج عدم المحاولة. والشيء الوحيد الذي يعجز البشر بقدرتهم كلّها على التحرّر عن تحقيقه هو التوقّف عن كونهم أحراراً: غير محدّدين، وغير مكتملين، وغير كاملين، و"ما زالوا متميّزين". هناك دائماً شيء متبقٍ للقيام به، عمل يجب إنهاؤه، جزء من الطريق يجب اجتيازه. وفي هذا الصدد، لا تختلف الأوضاع الاجتماعية كثيراً عن بعضها البعض. لكنّ الاختلاف بينها هو الدرجة التي يتمُّ بها وصف "الأمر الذي يجب القيام به" ثمَّ توجيهه بعد ذلك إلى أنماط، وحتى لو كانت المهمة هي اتباع نمط وروتين، والتوافق مع المعايير التي أصبحت إلزامية، فإنّ شرط "المطابقة" لن يكون له أيّ معنى إذا لم تكن هناك إمكانية لعدم التوافق، أو السير في طريق مختلف، أو اتباع طرق بديلة، سواء تمَّ الاعتراف بها ضمناً أو علناً.

الحرّية هي أسمى القيم الإنسانية. لكنّها أولاً وقبل كلّ شيء مصير. الكائنات الحرّة، بما أنّها حرّة، قد تتقبّل هذا المصير أو تحاول الهروب منه، تدافع عنه أو تحاربه: وهذه هي أيضاً القدرة التي يدينون بها لحرّيتهم. إذا كانت الحرّية قيمة، فهي أيضاً قيمة متناقضة تماماً. إنّها تجذب وتصد في الوقت نفسه. كتب إريك فروم عن دافع الهروب من الحرّية بوصفه أحد الدوافع الأكثر شيوعاً للمساعي البشرية، في حين أشار ألفريد شوتز إلى ميلنا المشترك بالقدر نفسه لإخفاء الدوافع "ذات

الغايات" خلف الدوافع "ذات الأسباب"(*). ولعلّ الفرد يفضّل اللجوء في تفسير سلوكه وتصرّفاته إلى القول بأنّها من باب الضرورة وليس من اختياره، ليكون ذلك مبعثاً لديه للتقليل من مشاعر القلق والحيرة والخوف. ومن هنا يأتي الإغراء الغادر للأيديولوجيات القائلة بأنّه "لا يوجد بديل" و"الطريق الواحد فقط"، فضلاً عن القوّة المغرية الهائلة للطُعم الشمولي. ولذلك يشعر كثير منّا بأنّهم سيمنّون بالسعادة إذا حرموا من حرّيتهم أو نزعت أو سلبت منهم. ولا يوجد أبداً نقص في العروض المطروحة التي تمنحهم ذلك. أن تكون حرّاً مسألة تتطلّب منك رأساً هادئاً وأعصاباً فولاذية.

وفي زمننا عصر "الحداثة السائلة"، هناك سبب لـ"دوار الحرية" أكثر من أيّ وقت آخر. فالمعايير التي يمكن أن يمتثّل لها الفرد معروف بكونها تذوب بمجرّد تشكّلها، ونظم الروتين التي يمكنه أن يهرب من خلالها من فعل الاختيار تتغيّر بسرعة كبيرة إذ لا تتحوّل إلى عادات، ويمضي "التفكّك" بلا هوادة. ولكن في كثير من الأحيان، وبالنسبة لكثير من الناس، لا يوجد سوى أسرّة موتيل المتاحة في الفنادق الصغيرة وأكياس نوم متاحة للنوم المؤقّت. وسواء كان ذلك صحيحاً أم لا، يُقال لنا يومياً إنّ الاحتمالات غير محدودة وأنّ الأمر متروك لنا لاختيار وانتقاء ما يناسبنا بشكل أفضل؛ والأهم من ذلك أنّنا نعاقب على فشلنا في العثور عليها، كما لو كان ما قيل لنا عن توفّرها صحيحاً. حالنا أشبه بشكل خطير بالحال في رواية "إريوان" لمؤلّفها صمويل بتلر، حيث عومل المضاربون والمختلسون معاملة ضحايا محنة من المحن، وهم أهل للشفقة والرعاية والحنان والتعاطف العام، في حين يعامل الفقراء والمرضى معاملة المجرمين والمسجونين؛ إذ يعدُّ "الحظ هو الشيء

(*) المراد هنا أنّ الأفراد يفرّون من الحرّية لأنّها تعني تحمّل المسؤولية، هذا الهروب يجلب الراحة ويرفع عنهم مشاعر القلق، وهذا ما يتبنه ألفريد شوتز في تمييزه بين الدوافع الغائية التي هي نوايا الفرد الذاتية التي يخفيها خلف الدوافع السببية، الدوافع الموضوعية. ولذلك كلّه فهو يقول بأنّه مصير حيث ينسب فعله إلى قوّة أخرى سواه، فيما هو الفاعل المختار. [المترجم]

الوحيد المناسب للتبجيل البشري"، كما جرى الاعتراف بأنَّ "مدى أحقّية إنسان ما بأن يكون أكثر حظّاً، وبالتالي أكثر احتراماً بين جيرانه، مسألة كانت دائماً وستظلُّ أبداً، محسومة تقريباً عن طريق مساومات ومشاحنات السوق، وعبر القوّة الغاشمة في النهاية". وحيث ردّ القاضي على طلب المنحوسين بأن يرحمهم بقوله: "يمكنكم القول إنَّه من سوء طالعنا أن نكون مجرمين: وأجيبكم بأنَّها جريمتك أن تكونوا منحوسين". إنَّ التسليم الحالي للشعار الأبدي "ليس هناك بديل" هو أيضاً أمر جديد. فما يتمُّ التلميح إليه الآن هو أنَّه لا يوجد بديل للافتراض القائل بأنَّ حجم البدائل "المتاحة أمام الجميع" لا نهائي؛ كما يتمُّ إدارة المجتمع ومعاملة أعضائه كما لو كان هذا الافتراض صحيحاً. لكنَّ هذا الافتراض ليس صحيحاً، ولا يمكن أن يصبح صحيحاً طالما استمرَّ الفصل الحالي بين الحرية والأمن، القيمتين اللتين لا يمكن تحقيقهما في انفصال. نحن مدعوون اليوم إلى الاعتقاد بأنَّ الأمن يضعف ويعطل ويولّد "التبعية" المكروهة ويقيّد حرّية الفاعلين البشريين. وما يتمُّ تجاهله في صمت هو أنَّ الألعاب البهلوانية والمشي على الحبال بدون شبكة أمان فن لا يتقنه سوى عدد قليل من الناس، ووصفة لكارثة عند البقية. فعند سلب الأمن، الحرّية هي الضحية الأولى.

■ يمكن النظر إلى كتاب الحداثة والمحرقة، ببصيرة الحكمة الاسترجاعية، كنقطة تحوّل في فكرك. هذا هو الكتاب الذي يظهر فيه ليفيناس في عملك. هل يمكنك أن تقول شيئاً عن سبب لجوئك إلى ليفيناس وأخلاقياته في رعاية الآخر؟

يبدو أنَّ ما حدث لتفكيري بين كتاب الاشتراكية: اليوتوبيا النشطة والحداثة والمحرقة هو أنَّ المنظور الذي كنت أرى من خلاله الجمال والذل والقبح اتسع. تدريجياً، بدأ ضحايا الظلم الاقتصادي يظهرون لي كحالة خاصة لظاهرة "الغريب" الأوسع والأكثر انتشاراً وعناداً. بدأت أرى الحرمان بوصفه نتاج الاستبعاد وليس

السبب الرئيس له، وأرى محنة عمّال الصناعة التي دفعت إلى اليوتوبيا الاشتراكية في صورة "ثقافة مضادة للرأسمالية" أراها شكلاً فريداً ومحدّداً تاريخياً للإنتاج الاجتماعي للمنبوذين. وقد انتهى نوربرت إلياس إلى ما انتهيت إليه أولاً (في كتابه المستقرّون والغرباء)، ولكنّني أعتقد بأنّ ما وضعني على هذا المسار الفكري هو كتاب ماري دوغلاس "النقاء والخطر". لقد استغرق ذلك بعض الوقت حتّى يترسّخ هذا الإلهام، بل ويتوطّد ويؤتي ثماره لمدّة أطول: أعني إدراك أنّ معظم، إن لم يكن كلّ، القذارة المحظورة للتدهور البشري والإهانة الناتجة اجتماعياً هي نتيجة ثانوية للبحث عن النظام والخوف من الاضطراب، الذي وصلت به الحداثة إلى أقصى درجات التطرّف والهوس، وهو في حدِّ ذاته استجابة يائسة لانهيار نظام إعادة الإنتاج الذاتي للنظام القديم. أفترض أنّني عندما كتبت كتاب **الاشتراكية: اليوتوبيا النشطة** وصلت إلى عتبة هذا الإدراك: إنّه يتجلّى في هاجس أنّ ما تحتاجه اليوتوبيا الاشتراكية هو إعادة نشر نفسها بوصفها "ثقافة مضادّة للحداثة". لكنّ الأمر استغرق بضعة سنوات أخرى للتفكير في العواقب.

في أثناء التفكير في كتاب "الحداثة والمحرقة" وكتابته، جاء ليفيناس كفكرة لاحقة؛ أيضاً بمثابة القشّة الأخيرة. كان هناك اكتشاف نحاما تيك Nechama Tec، الاكتشاف الذي يعني أنّ أولئك الذين صدموا من رؤية المعاناة العميقة بما يجعلهم يغامرون ضدَّ التيار والمخاطرة بكلِّ شيء لمساعدة المصابين، أشخاص يأتون من "الفئات الاجتماعية" كلّها التي تحدّد، وفقاً للعقيدة الاجتماعية، أخلاقيات السلوك البشري. فمن الواضح هنا إذن أنّ الأفعال الأخلاقية تعني انتهاك المعايير المصمّمة والمراقبة اجتماعياً بدلاً من اتباعها. وكانت هناك ملاحظة حنّة أرندت بأنّ أولئك الذين تمكّنوا من الخروج من طقوس الإبادة الجماعية كان عليهم أن يقفوا ضدَّ المعايير السائدة في مجتمعهم ولا يمكنهم الاعتماد على أيِّ دعم من المعايير المفروضة اجتماعياً والمبادئ الأخلاقية الرسمية، وأنّ قدرة الفرد على معارضة مجتمعه يمكن أن يكون شرطاً أساسيّاً للفعل الأخلاقي. ولقد تمّ دعم كلٍّ من النتائج

التي توصّلت إليها تيك وملاحظة أرندت بشكل كبير من خلال فشل "مؤسّسات حراسة الأخلاق" المزعومة كلّها في اعتقال، ناهيك عن منع، صناعة الموت من القيام بعملها. وقد ألقى ذلك بظلال من الشك على النظرة التقليدية الدوركايمية للأخلاق بوصفها نتاج المجتمع وتحقيق السيطرة الاجتماعية المدعومة بالعقوبات. لقد كانت هذه وجهة نظر تعاملت معها بقدر كبير من الشك على أيِّ حال بسبب لامبالاتها الأخلاقية: إذا لم يكن هناك شيء يتعلّق بأخلاق أفراد المجتمع سوى إرادة المجتمع الذي ينتمون إليه، فعلى أيِّ أساس يمكن للمرء أن يناقش أخلاق أيّ معيار؟ وأين يمكن له أن يجد نقطة انطلاق لمقاومة معيار شرّير؟ إذا لم يكن هناك أيّ سند أخلاقي يعتمد عليه باستثناء المبادئ المكتوبة اجتماعياً والعقوبات المحكومة اجتماعياً، فإنّ فرص هذا السند، في أقلِّ تقدير، ضئيلة، ومستقبله محفوف بالمخاطر.

لكن إذا كانت نسخة دوركايم من الأخلاق، النسخة المقدّسة والمقبولة عالمياً التي نادراً ما يتمُّ التشكيك فيها، هي نسخة معيبة، فما الذي يمكننا أن نضعه مكانها؟ إنَّ أيَّ شيء نقوم به يجب أن يأخذ في الاعتبار وجود مجتمعات قد تؤيّده وتشجّعه، بعيداً عن منع القسوة. ويجب أن تقبل أنَّ ما تفعله المجتمعات هو التلاعب بالأخلاق بدلاً من إنتاجها. ويجب عليها أن ترسّخ الأخلاق والذات الأخلاقية على أرضية أكثر صلابة وموثوقية من "آراء الأغلبية" المتقلّبة والغريبة ومستودعاتها المؤسّسية. كانت هذه علامة الاستفهام الكبيرة التي برزت في أثناء دراستي لدروس المحرقة، وجاء ليفيناس كالإجابة التي أرسلها الله. أتذكّر بوضوح شعور "وجدتها!"، شعور "هذا هو!" عندما قرأت أنَّ "الأخلاق تأتي قبل الوجود".

لقد وجدت رسالتين في هذه العبارة الأخيرة. أولاً (بما أنّه في عالم ذي أخلاقيات، ولكنّه خالٍ من الأنطولوجيا لا يوجد "قبل" أو "بعد"، بل فقط "أفضل" و"أسوأ")، فإنَّ الواقع المنتج اجتماعياً هو الذي يحتاج إلى تبرير نفسه، ومحاكمته والحكم

عليه في محكمة الأخلاق، بدلاً من اغتصاب حق تقرير ما هو أخلاقي وما هو غير أخلاقي. ثانياً، إمّا أن تكون مصادر الأخلاق موجودة في طريقة الوجود الإنساني التي تكون محصّنة ضدّ تقلّبات الترتيبات الاجتماعية، أو أنّها ببساطة غير موجودة. لا يمكن "صنع" الأخلاق مثل المؤسّسات البشرية الأخرى، بل هي المادة التي تُنحت فيها الترتيبات البشرية. إنّها، بحسب مصطلحات أرسطو، "السبب المادي". وغالباً ما يتمُّ نسيانها أو تجاهلها، ولكنّها شرط لا غنى عنه لإمكانية نحتها. والأخلاق لا يمكنها ولا تحتاج إلى إبداء أسبابها ولا يجب عليها إثبات حقوقها. السؤال "لماذا يجب أن أكون أخلاقياً؟" هو نهاية الأخلاق، وليس بدايتها؛ سؤال مريب بقدر ما هو اقتحامي ومنتشر في مجتمع يميل إلى تجريد الذات الأخلاقية من مسؤوليتها، ويعرض في المقابل الامتثال للقاعدة. لم أكن أعرف إلّا جزءاً يسيراً من كتابات ليفيناس عندما أُرسلت مخطوطة الحداثة والمحرقة إلى المطابع. لقد درسته بعمق فيما بعد، وتعلّمت أشياء أخرى كثيرة فضلاً عمّا ذكرته عنه في الفصل الأخير من ذلك الكتاب. وأصبحت معجباً بليفيناس لأسباب أخرى أيضاً، أهمّها أطروحة الغموض الفطري للحالة الأخلاقية واستحالة "الجدال بعيداً" بشأن عدم اليقين المتوطّن في المسؤولية. لقد وجدت في تلك الأطروحة بصيص أمل فُقد في عصر "الحداثة السائلة" بسبب تخلّي المجتمع عن أداء وظيفته الأخلاقية وتنازله بكلّ سرور عن تنظيم الاتصال البشري لقوى السوق.

■ عندما توجّهت إلى ليفيناس، قمت بخطوة مناقضة تماماً لما قامت به حنّة أرندت. ففي كتابها عن أدولف أيخمان، تدين أيخمان على أساس رفضه القيام بواجبه كما تقتضيه الضرورة المطلقة. ومع ذلك، يمكن قراءة كتابك عن المحرقة كنقد لهذا النوع من التحليل؛ يمكن القول، من وجهة نظر ليفيناس، أنّ أيّة ادعاءات حول الواجب وما شابه ذلك تعني وضع مثال مجرّد بدلاً من الحديث عن مسؤولية الفرد عن رعاية الآخر. هل

يمكنك أن تقول شيئاً عن سبب اتخاذك مساراً مختلفاً تماماً عن ذلك الذي اتبعته أرندت في إدانتها للمحرقة؟

➡ هنا أشعر بأنّني مضطر للاحتجاج. أنت تشير ضمنياً إلى أنَّ مؤلّفة كتاب أصول الشمولية والحالة الإنسانية كانت "عالمة اجتماع قويّة" من خلال إطارها العقلي ومزاجها إن لم يكن من خلال تعيينها الأكاديمي، وهي وجهة نظر غريبة عن جوهر عملها ولا يمكن تصوّرها تقريباً في نور ذلك العمل. فالسؤال المطروح في كتابها أيخمان في القدس يتعلّق بالمشكلة الاجتماعية لأسباب الشر، وليس بالمسألة الفلسفية المتمثلة في إثبات أنَّ الشر هو ما هو عليه. يمكننا (وسنفعل) أن ندين أيخمان حتّى لو لم يكن كانط قد ولد قط. السؤال الكبير هو لماذا هناك أمثال آيخمان الذين يجب إدانتهم؟

إنَّ خلافي مع حنّة أرندت، إن وجد، لا يتعلّق بكانط والاتساق المنطقي أو القوى الجدلية للضرورة المطلقة. خلافي يتعلّق بأطروحتها حول "تفاهة الشر". إذ تكشف أرندت عن معنى هذه العبارة المحيّرة بوصفها تهمة عدم التفكير: أيخمان كان شرّيراً لأنّه لم يفكّر. ولكن سيكون من الصعب إثبات طيش أيخمان، ما لم تستخدم أرندت المصطلح بمعنى مختلف عن ذلك المقبول والمقر به بشكل عام في المجتمع الذي نعيش فيه جميعاً. كان أيخمان بيروقراطياً رفيع المستوى ناجحاً للغاية، وحصل على الأوسمة والجوائز لكفاءة تفكيره. كما أنَّ الرجل معلّم في تطبيق أيّ شيء عرفته البيروقراطية بالمنطق والعقلانية. ولو خرج هتلر منتصراً من الحرب، لتنافست الجامعات على ضم أيخمان بين أساتذتها للعلوم الإدارية.

إنّني بعيد البعد كلّه عن الإشارة إلى أنَّ التفكير ليس مهمّاً وأنّنا نستطيع الاستغناء عنه (كلُّ فعل من أفعال تحمّل المسؤولية الأخلاقية يجب أن يكون نقطة انطلاق للتفكير الطويل والجاد). ما أقترحه هو أنَّ أيخمان ليس مثالاً جيّداً يمكن من خلاله تعلم العواقب الكارثية للفشل في التفكير. ومع ذلك، هناك شيء آخر

يمكن تعلّمه من قصّة أيخمان: عقلانية الشر. قد نتعلّم أنّ الشر يمكن أن يكون عقلانياً تماماً مثل الخير. والتفكير المنطقي الصحيح، التفكير الذي يلتزم بقواعد العقلانية كلّها، هو في حدّ ذاته (أي ما لم يتم تقييده وتوجيهه بالمسؤولية الأخلاقية) عاجز عندما يتعلّق الأمر بإيقاف الأفعال الشرّيرة في مساراتها. وقد يثبت أيضاً أنّه المحرّك الأكثر كفاءة للشر.

أشعر أيضاً بعدم الارتياح عندما تتمُّ مناقشة مشكلة الشر، وهي مشكلة أخلاقية بكلِّ معنى الكلمة، من خلال مصطلحات محايدة أخلاقياً (في الواقع، غير مبالية) مثل مصطلح "الواجب". فهناك صور للواجبات، كما يعلم كلّ مجنّد في الجيش، لكنّها بعيدة البعد كلّه عن الرعاية الأخلاقية. ألم يكن أيخمان شخصاً مطيعاً؟ ألم يكن دائماً تحت تصرّف رؤسائه، ألم يكن حريصاً على عدم خذلان زملائه في الجريمة؟ فهناك هوّة لا يمكن جسرها تفصل بين الواجب تجاه الأقوى، تجاه شخص واسع الحيلة بما يكفي ليأمر ويكافئ ويعاقب، والواجب تجاه الأضعف الذي لا يستطيع القيام بأيٍّ من هذه الأمور. ولتجنّب هذا الخلط، الذي لا يمكن إلّا أن يزيد من غموض المشكلة المعقّدة بالفعل، أفضّل أن أتحدّث عن الفارق بين "المسؤولية تجاه" (القواعد، وواضعي القواعد، وحرّاسها) والمسؤولية الأخلاقية التي تكون دائماً "مسؤولية عن" (رفاهيّة وكرامة الآخر). قد تنسجم المسؤوليتان تماماً، وذلك إن حدث فهو من حسن حظ المجتمع، لكنَّ انسجامهما وتناغمهما ليس بأيِّ حال من الأحوال عادتهما المشتركة ولا "ميلاً طبيعياً".

إنَّ موطن قوّة العقل الحديث هو قوّة الأدوات. وما يعدُّ مقياساً لنجاحها هو كفاءتها وسرعتها وحجم أدائها. ويتمثّل ضعفها في غموض الغايات وعدم اليقين بشأنها، التي يمكن تطبيق الأدوات عليها (كما لاحظ ليفيناس في مقالته عن بوبر ومارسيل، "لقد ثبت أنَّ السيطرة الفكرية على الوجود تتجلّى في السيطرة التقنية على الوجود كعالم... وبرغم تحرّر الإنسان بفضل العقل العلمي، أصبح ألعوبة بيد

الضرورات التكنولوجية التي تملي قانونها على العقل". ويشير ليفيناس إلى تزايد عدم اليقين بشأن "الأهمّية الفعلية للعقل، بمجرّد تحرّره من الرأي والأيديولوجيا"!). إنَّ عقلَ الحداثة فعّال؛ إذ إنَّه قادر على أن يدلي بكثير من الأفكار حول أسلوب القيام بأمر من الأمور، لكنَّه لا شيء لديه ليقوله تقريباً عن الأمور ذاتها التي يجب القيام بها. يتمُّ اتخاذ القرارات المتعلّقة بالأهداف بطريقة لا تحتوي إلّا على القليل من "الحداثة": هذه القرارات هي مسألة تتعلّق بالقوّة السياسية والعسكرية والأيديولوجية. على عكس كفاءة الأدوات، لا يمكن "إثبات" أو "دحض" مدى ملاءمة الغايات المختارة: إنَّ تعزيز غايات معيّنة وإيقاف تنفيذ غايات أخرى يعتمد على الصراع على السلطة، وليس على الحجّة.

تهدف الحداثة أيضاً إلى جعل العالم "نظيفاً" و"شفّافاً" ويمكن التنبّؤ به وبالتالي "منظّماً" تماماً. النظام يعني جعل الواقع مختلفاً عمّا هو عليه، والتخلّص من مكوّنات الواقع التي تعدُّ مسؤولة عمّا تعاني منها الظروف الإنسانية من "عدم نقاء"، و"تعتيم"، و"احتمالية". بمجرّد أن يقتنع إنسان بذلك، فإنَّه قد يصل عاجلاً أم آجلاً إلى الحكم برفض مساعدة بعض الأشخاص، أو طردهم أو تدميرهم منطلقاً من العمل من أجل تحقيق "الصالح الأعظم" و"السعادة الأكبر" لشخص آخر. فما أن تفترض أنَّ المجتمع السعيد هو مجتمع إبادة الأعراق، فإنَّ قرار ترحيل اليهود والغجر أو قتلهم بالغاز هو طريقة عقلانية للمضي قدماً، ويتطلّب الأمر الكثير من التفكير في إتمام المهمّة. وبمجرّد أن تفترض أنَّ المجتمع المنظّم يجب أن يكون خالياً من المنشقّين ومثيري المشاكل، فإنَّ إلقاء الهراطقة في الزنازين وطرد غير الملتزمين هو، مرّةً أخرى، وسيلة عقلانية لتحقيق الهدف المراد.

وهكذا تعدُّ المحرقة نتاجاً مشروعاً للحداثة. كان الأمر، في نهاية المطاف، يتعلّق باستخدام أفضل التقنيات المتاحة لتطهير العالم من العناصر التي تقف في طريق الكمال. كان نموذج الكمال في تلك الحالة هو نموذج عالم خالٍ من "العرق اليهودي

المضاد" ووضع الأجناس البشرية الأدنى في الدور الوحيد الذي يناسبها، كخدم للعرق الأصلي. واختلفت الأهداف في حالات أخرى من الإبادة الجماعية الحديثة. فقد يتطلّب النظام إبادة مناهضي الشيوعية والمتعاطفين المحتملين معهم (كما هي الحال في روسيا ستالين)، أو الشيوعيين وأولئك المشتبه في وقوفهم إلى جانبهم (كما هي الحال في الأرجنتين أو شيلي). أو قد يتطلّب الأمر التخلّص من الأشخاص المذنبين بالتحدّث بألسنة مختلفة أو عبادة آلهة مختلفة. دعوني أكرّر، لا يوجد شيء "حديث" فيما يتعلّق بالأهداف سوى الثقة الواثقة في إمكانية تحقيقها. إنَّ عظمة الرؤية وقوّة الأدوات التي تطابق تلك العظمة هي أشياء حديثة تماماً ولا يمكن تصوّرها بدون الحداثة. إذا كان من الممكن النظر إلى أيّ شيء يتعلّق بتلك الإبادة الجماعية بعدِّه فشلاً في "التفكير"، فكلُّ ما في الأمر هو أنَّ معظمها لم يصل إلى حدِّ تحقيق هدفه. ومن الواضح أنَّ التكنولوجيا لم تكن حديثة بما فيه الكفاية.

■ ألا يعني الحديث باستعمال مصطلحات ليفيناس أنَّ البشر، من دون قيود وحرّية، قادرون على التصرّف بمسؤولية تجاه بعضهم البعض؟ ولكن، لكي تكون مدافعاً عن الشيطان، ألا يثبت التاريخ أنَّ هوبز على حق؟ ألا يمكن القول بأنَّ البشر، إذا تركوا يتصرّفون كيف شاؤوا، سيّئون ووحشيون، وأنَّ حياتنا عنيفة وقصيرة؟ ألا يمكن القول بأنّه مهما كانت الحداثة عنيفة، فإنَّ الأمور ستكون أسوأ بكثير لو تُركنا لحالنا؟

⬅ لم يسبق لي ولا أنت أن التقينا بـ"الإنسان الهوبزي"، وهو إنسان موجود في عالم خالٍ من المجتمع، خالٍ من الكيان الذي قام بالفعل "بتجهيز" العالم الذي ينحت فيه البشر ويشكّلون حياتهم الخاصة عن طريق التصنيف والتقسيم والتنميط والتجنّب واختيار الاختلافات التي تصنع الفارق. لا يسعني إلّا أن أكرّر بعد هيدغر أنَّ "الوجود البشري كلّه هو وجود مع الآخرين". فحين تقول كلمة "إنسان"، أنت تعني "المجتمع". إنَّ تلك الحقائق كلّها التي "تثبت" أنَّ "هوبز على حق"، بقدر ما تعدُّ

"حقائق إنسانية"، فإنّها لابدَّ حقائق مجتمعية أيضاً. كيف يمكننا فصل "ما قبل الاجتماعي" عن "الاجتماعي" هنا؟ إنَّ الكروات والصرب والمسلمين البوسنيين وألبان كوسوفو، الذين عاشوا بجوار بعضهم لسنوات عديدة، وسافروا في القطار نفسه، وجلسوا في المقاعد نفسها، ورقصوا في احتفالات القرية نفسها وتزوّجوا، هل قاموا فجأة بقطع رقاب بعضهم لأنَّ المجتمع قد اختفى بذكرياته والعادات التي بذل قصارى جهده لتكرارها كلّها؟ أو لأنَّ مجتمعات أخرى حلّت محلَّ تلك التي انهارت وفقد سيطرتها؟ نحن لا "نُترك لأنفسنا" أبداً (إذا كان هناك كائنات "تُركت لأنفسها"، فلن يتمكّنوا من معرفة ذلك أو التعبير عن حالتهم على أيّ حال). لم يجد نورمان كوهن، المؤرّخ العظيم للقسوة الأوروبية، حالة واحدة من المذبحة التي كانت عفوية حقًّا، أي بدون تنظيم وخطّة، بدون زعماء عصابة، و"تعبئة أيديولوجية" شاملة وهيكل للقيادة. لا، التاريخ لا يثبت أنَّ "هوبز كان على حق"، فضلاً عن ذلك، لا توجد طريقة لإثبات ذلك (أو دحضه في هذا الصدد). فضلاً عن ذلك، فإنَّ مسلمة ليفيناس حول حالة الأخلاق ما قبل الوجود لا يمكن مقارنتها بخيال هوبز عن "الإنسان قبل الاجتماعي"، ولهذا السبب فهي لا تقارن بالصورة الهوبزية. إنَّ أطروحة ليفيناس ليست، مثل أطروحة هوبز، أسطورة سببيّة، أو قصّة عن "كيف ولدت الدولة وسلطتها"، ولا هي بنداء لدعم القوى والسلطات القائمة. إنَّ أطروحة ليفيناس هي فرضية ظاهراتية، ونظرة ثاقبة لمعنى "الأخلاق" مع التطبيق على العصر: إبعاد وتعليق ما نعرفه كلّه عن خير الإنسان أو شرّه كما يتجلّى في ظلِّ الحالة الوحيدة التي نواجه فيها البشر؛ أي في ظلِّ الظروف الاجتماعية. لقد ناقشت سابقاً لماذا ليس من الحكمة استخلاص مضامين المسؤولية الأخلاقية من الأشكال المتقلّبة والمتباينة التي تطبعها المجتمعات المختلفة (لقد قال مونتين ذلك بالفعل، وبطريقة لم تترك مجالاً كبيراً للشك). لكن لن تجد لدى ليفيناس صورة "الإنسان ما قبل الاجتماعي" أو تجد الفكرة السخيفة التي تتحدّث عن "حالة البشر ما قبل حالتهم الاجتماعية". وهكذا، هل سنكون أسوأ بدون الحداثة؟ لا أعلم. ما أعرفه

هو أنّنا سنكون مختلفين. كلُّ مجتمع من المجتمعات يضفي الشرعية على أنواع بعينها من الشرور، ومن دون "الحداثة" سنكون عُمْيَاً عن الفظائع التي تثير الآن اشمئزازنا واستياءنا. ما زلنا بحاجة إلى الانتظار حتَّى يتمّ إجراء جرد كامل للفظائع التي جعلتنا الحداثة بدورها عُمْيَاً عنها. تؤكّد الأخلاق عند ليفيناس على العلاقة بين أنا وأنت. تقع على عاتق الأنا مسؤولية التعامل مع الآخر بعدِّه أنت؛ كذات وليس كموضوع. ألا تقوض هذه الأطروحة مشروع الفكر الاجتماعي برمته؟ فقد رأى بوبر أنَّ بين أنا وأنت يوجد عالم "هو" it بأكمله، إذ لا يتمُّ التعامل مع الآخر كذات لها حريّتها، ذكراً كان أو أنثى، بل كعضو في فئة ما لا يمكن التعامل معها إلَّا بطريقة ما، نظنُّ بأنَّها ضرورية ولا مفرّ منها. إن هو it، وكلّ شيء وأيّ شيء يجعل الآخر "هو" it، يصبح بالتالي عقبة في طريق الاعتراف بالمسؤولية الأخلاقية. لقد أصبح هو it، بالمعنى الفعلي، عكس إمكانية ما هو أخلاقي.

■ والآن، ألا يعني هذا أنَّ التحليل الاجتماعي يميل، بمنطق افتراضات هذا الموقف، إلى تحديد المؤسسات كلّها والترتيبات الاجتماعية كمنتجين أو منتجات للهو it؟ ألسنا نعود إلى الانقسام الذي يصبح فيه المجتمع بالضرورة عالماً للهو غير الأخلاقي، وبالتالي يصبح "ما هو قبل" هو الفرصة الوحيدة للمسؤولية؟ ألا يعني هذا أنَّه يجب في النهاية الفصل بين المجتمع والأخلاق؟

⬅ من المؤكّد أنّك لمست هنا نقطة حسّاسة ومؤلمة في كامل مشروع التصحيح المستوحى من ليفيناس لوضع هدف الفكر الاجتماعي واستراتيجيته. ومع ذلك، لن أقلق كثيراً من أنَّ ذلك قد "يقوّض مشروع الفكر الاجتماعي بأكمله". إنَّني على يقين من أنَّنا سوف نتغلّب على هذا التحدّي، وآمل أن نخرج منه وقد جدّدنا نشاطنا وصرنا أكثر حكمة، وقبل كلِّ شيء، وهو الأمر الأكثر أهمّية، أكثر انتباهاً لآلام وبؤس إخواننا من البشر. إنَّ القلق الذي أشارككم فيه ينبع بالكامل، من وجهة نظري، من

قوّة رؤية ليفيناس وليس من نقاط ضعفها. كلّما وجدت رؤية ليفيناس للأخلاق أكثر إقناعاً، زاد إدراكي لقوّة العقبات المتراكمة على الطريق إلى قيام "مجتمع أخلاقي"، إلى نشوء عالم مضياف للميول والدوافع الأخلاقية، وفوق كلّ شيء، يرفض بنفسه ألّا يكون مضيافاً بما فيه الكفاية. وفي بحث منشور في مجلّة الفلسفة اليوم، الذي قمت فيه بالتنفيس عن هذه المخاوف، أعطيت عنوان "العالم غير المضياف عند ليفيناس" (1999طبعة ثالثة).

كما تعلم، لا يقدّم ليفيناس إجابة متّسقة، ناهيك عن أن تكون مقنعة، على السؤال حول كيف يمكن بناء عالم أخلاقي بدءاً من "التجمّع الأخلاقي المكوّن من شخصين" وكيف يمكن لخاصّية "الوجود من أجل" لهذا التجمّع أن تستمر أو تكيّف نفسها أمام ظهور الشخص الثالث، الذي يعدُّ عتبة دخول المجتمع. فالوعي الاجتماعي ليس من الفضائل العديدة البارزة لدى ليفيناس. فهو؛ أي ليفيناس، اسمي Nomalist عن ظهر قلب، و"الوحدة الكلّية" ليست في تفكيره "أكبر من مجموع أجزائها". أظنُّ أنّه يتصوّر "المجتمع الأخلاقي" على أنّه ليس أكثر من تجمّع ذوات أخلاقية، ولكنّه ليس أقل من ذلك أيضاً. لذلك فهو لا يوفّر ما يقنع بأنَّ المجتمع والأخلاق ليسا أمرين منفصلين وأنَّ الأخلاق مدعوّة ولها الحق لأن تضع نفسها فوق المجتمع، في موضع المراقب له والقاضي الصارم.

أظنُّ أنَّ مشكلة توسيع الرؤى والدوافع الأخلاقية لتشمل المجتمع ككل (والأهم من ذلك، الشبكة المعقّدة لمؤسّساته) هي مسألة سياسية وليست أخلاقية (ومن هنا فإنّني أرى أنَّ تحوّلي الأخير نحو دراسة السياسة هو اتباعاً لأخلاق ليفيناس وليس خروجاً عنها) على الرغم من أنّنا لو لم نكن "كائنات أخلاقية" نستجيب لوصف ليفيناس، فمن الصعب أن نطرح هذه المشكلة، وبالتأكيد لن نهتمَّ بحلّها.

اسمح لي أن أستخدم مرّةً أخرى استعارتي المفضّلة، التي ألجأ إليها عندما أحتاج إلى توضيح هذا المزيج المربك من حتمية الأخلاق في التعبير عن المهمّة وعدم كفاءتها

في إنجازها. فعلى عكس أزهار النرجس البري، لدينا أرجل، وبالتالي يمكننا التحرّك. فضلاً عن ذلك، فإنّنا بفضل تمتّعنا باللغة، يمكننا أن نبتكر فكرة التنقّل، وهي فكرة لن تخطر على بال حتّى أكثر أزهار النرجس ذكاءً. إنّ فكرة القدرة على الحركة لن تكون كافية، نظراً لمحدودية قدرة أرجلنا على حملنا إلى روما أو نيويورك على سبيل المثال (حتّى باستثناء القلّة الأكثر لياقة وشجاعة بيننا، القادرين على الانتقال من ليدز إلى بورتسموث). ما قد تفعله الفكرة (وقد فعلته بالفعل!) هو إلهامنا للبحث عن "تمديدات الأرجل" أو اكتشافها أو اختراعها مثل السكك الحديد أو القوارب أو الطائرات. أليس الأمر كذلك بالنسبة للأخلاق، بقدر ما يعدُّ مأزقنا الإنساني شبيهاً بالمشي على الساقين؟ قد نبحث عن المعادل الأخلاقي للسكك الحديد والسفن والطائرات، ونظراً لأنّنا مثقلون بالضمير الأخلاقي، فمن غير المرجّح أن نتوقّف عن البحث أبداً. تكمن العقبة في كيفية ترجمة الحدس الأخلاقي الناشئ في النواة الصلبة للأويكوس [أي بالمجال الحميم للأسرة: المترجم]، أي داخل "التجمعّ الأخلاقي المكوّن من شخصين"، إلى لغة الكنيسة، وكيفية "تجسيد" الترجمة بمجرّد إجرائها. هذا الاعتبار هو الذي دفعني إلى التركيز على الأغورا، الأرض الرئيسة للترجمة. يبدو أنّ الأغورا النشطة، الواعية بمهمّتها والجادّة بشأنها، هي مفتاح القضية برمّتها. ومن المؤسف أنّ هذه "الأغورا" هي ما يفتقر إليه مجتمعنا بشكل واضح، وأكثر كارثية.

■ كنّا نتحدّث عن البعد الأخلاقي في عملك حتّى العام 1998 تقريباً. وفي كتبك عن العولمة، وعن العمل والاستهلاكية والفقراء الجدد، وعن الحداثة السائلة، كان البعد الأخلاقي حاضراً كالحديث عن العدالة. هل يمكنك التوسّع قليلاً فيما تعنيه بالعدالة وكيف يمكن لهذه الفكرة (أتراها المدينة الفاضلة؟) أن تكون أساساً للنقد الأخلاقي للحاضر.

أعتقد أنَّ "العدالة" هي ترجمة "المسؤولية من أجل" أو "الوجود من أجل" إلى لغة المجتمع. تدخل العدالة في الاهتمامات الأخلاقية في اللحظة التي يظهر فيها الشخص الثالث ومع ضرورة مقارنة درجات البؤس وتحديد الأولويات التي يشير إليها ذلك الظهور، ولكنَّها لا تحدث أبداً داخل "التجمّع الأخلاقي المكوّن من شخصين". أعتقد أنَّ "المجتمع الأخلاقي" هو، أولاً وقبل كلِّ شيء، مجتمع عادل.

ولكن كيف سيكون شكل "المجتمع العادل"؟ الجواب الوحيد الذي يمكنني تقديمه بضمير حي هو أنَّ "المجتمع العادل" هو مجتمع يعتقد أنَّه ليس ***كافيًا***، ويشكّك في كفاية أيّ مستوى محقّق من العدالة ويعدُّ العدالة دائماً خطوة أو أكثر إلى الأمام. وقبل كلِّ شيء، إنَّه المجتمع الذي يتفاعل بغضب مع أيّة حالة ظلم ويبدأ على الفور في تصحيحها. إنّني مدين لبارينغتون مور جونيور بفكرة أنَّ "العدالة" في حدِّ ذاتها ليس لها معنى محدّد، وأنَّها "معقولة" فقط بعدِّها احتجاجاً على الظلم. إنَّه الظلم الذي هو محدّد، وملموس، وواضح، وإن لم يكن غير مثير للجدل، بالتأكيد. وفي مجتمع أكثر "صلابة" من مجتمعنا، مجتمع تدوم فيه أشكال الحياة لمدّة كافية لتفرز معايير وعادات وروتين، فإنَّ ما يُنظر إليه على أنَّه "غير عادل" هو الخروج عن الطرق المعتادة. لقد أظهر مور أنَّ أقنان الأرض لم يمانعوا كثيراً أمام فظاعة استغلالهم اليومي، لكنَّهم حملوا السلاح في اللحظة التي تمَّ فيها تشديد المسمار درجة أو اثنتين: بضعة ساعات إضافية من السخرة كانت أكثر أهمّية وأثارت غضباً عارماً ومقاومة، بالمقارنة بأكثر من خمسة أيام في الأسبوع من الخدمة الإجبارية في حقول اللورد. ولقد طمست الرأسمالية الحديثة فروقاً عديدة، بما في ذلك التمييز بين البؤس المشروع وغير المشروع، وأرسلتها إلى بورصة السلطة "لتحدّد مستواها الخاص"(*). لم يعد الوضع واضحاً تماماً كما كان في الأزمنة التي درسها

(*) يعلّق المؤلّف هنا على تأثير الرأسمالية الحديثة على المجتمع وطريقة تأثيرها على إدراك ومعالجة المعاناة الإنسانية. إذ لم تعد تبالي بأنواع البؤس كلّها واستثمرتها كسلعة قابلة للبيع من أجل الربح أو السلطة،

مور. ومع ذلك، في عصر رأسمالية "الأجهزة" و"الحداثة الصلبة"، كانت المعايير التي يمكن من خلالها قياس الظلم أفضل رسوخاً، رسوخاً لا يقارن، ومتوسّط عمرها المتوقّع أطول بكثير ممّا كانت عليه في عصر رأسمالية "البرمجيات" و"الحداثة السائلة". ولسنوات عديدة، على سبيل المثال، كان معظم النضال من أجل تصحيح الظلم يتمُّ من أجل الدفاع عن الفوارق في الأجور.

وفي عصرنا هذا، أصبح مفهوم الظلم محلَّ جدل ساخن أكثر من أيِّ وقت آخر في التاريخ. إنّه يؤدّي إلى مناوشات استطلاع يومية وحروب اعتراف على جبهات جديدة دائماً. ومن غير المرجّح أن يتمَّ قبول أيّ إثم بعدِّه "جزءاً من الحياة" لمدّة طويلة وتحمله بوداعة وهدوء. بالوكالة أيضاً، أصبحت فكرة العدالة أكثر ضبابية من أيّ وقت مضى، ونظراً للوتيرة المذهلة التي يتمُّ بها إعادة تسمية الأنماط التي تبدو غير مثيرة للجدل بوصفها مظاهر للظلم والإثم، فإنَّ القليل من الناس قد يخاطرون بإلزام أنفسهم بمخطّطات "المجتمع العادل". بمعنى مجتمع تمَّ تطهيره تماماً من المظالم القديمة ولم يتسبّب في نشوء أيّة مظالم جديدة.

وهذا هو أحد جوانب "الحداثة السائلة" الناشئة التي تعطي الأخلاق أملاً. إذ يتمُّ إعادة تصنيف مزيد من أشكال البؤس البشري من أشكال بؤس "ضرورية" إلى أشكال "زائدة عن الحاجة" ومفرطة، ونفقد جميعاً صبرنا مع كلِّ شيء مصنّف على هذا النحو. فهل يعني ذلك أنّنا نقترب من حالة "العدالة النهائية"؟ إذا تركنا جانباً المشكلة الشائكة المتمثّلة في العجز المتوطّن في أيِّ شكل تاريخي للمجتمع عن تصوّر إمكانيات حياة أكثر إنسانية تتجاوز الأفق الذي حدّدته المخاوف التي نعيشها في

بدلاً من التعامل معها بوصفها قضية أخلاقية. وهكذا سمحت الرأسمالية بإخضاع المعاناة لقوى السوق ممثّلة في البورصة، حيث تتحدّد قيمتها وتأثيرها من خلال الديناميات الاقتصادية وليس الاعتبارات الأخلاقية. وهذا يمكن أن يؤدّي إلى التقليل من قيمة المعاناة الإنسانية وانعدام المساءلة عن معالجة الأسباب الجذرية للمعاناة والمصاعب والبؤس [المترجم].

الوقت الحاضر، تظلُّ الشكوك قائمة حول ما إذا كانت المفاوضات حول حياة أفضل قد تصل من حيث المبدأ إلى النقطة النهائية ويتمُّ إعلان اكتمالها. فصور العدالة اليوم ستكون غداً من المظالم، وستتسمُ جميعها بـ"حتَّى إشعار آخر". إنَّ المجتمع العادل كما أفهمه (أي المجتمع الذي يعدُّ يقظاً دائماً للظلم وغير متأكّد أبداً من أنَّ ترتيباته كافية) يجب أن يبحث عن أفضل ضمان لبقائه عادلاً في تعدّد الأصوات والجدل المستمر، وليس الإجماع الواقعي أو المفترض.

وفي الختام، لا يمكن وصف "العدالة" إلّا بمصطلحات إجرائية وليست ثابتة. إنَّ العدالة هي الأفق الذي يسعى المجتمع العادل إلى الوصول إليه، وهو الأفق الذي يبتعد أكثر مع كلِّ خطوة يخطوها المجتمع إلى الأمام. إنَّ الإصرار على اتخاذ هذه الخطوات وعدم التراجع عن هذا الإصرار، مهما حدث، هو ما يجعل المجتمع عادلاً.

■ هل العدالة المطلوبة في ظروف العولمة وأمام الفقراء الجدد هي العدالة نفسها التي كانت تؤيّدها الاشتراكية الكلاسيكية؟ هل الظروف المختلفة تعني عدالة مختلفة، أو أنَّ الإذلال حالة ثابتة تطالب دائماً بالمطالب نفسها، بغضِّ النظر عن الزمان والمكان؟

نعم ولا. الإذلال "حالة ثابتة". إنَّه أمر بغيض ومثير للاشمئزاز دائماً، على الرغم من أنَّ أناساً شتَّى قد يتعرّضون للإذلال لأسباب مختلفة، وعلى الرغم من أنَّ حسّاسيتنا في أوقات متباينة تركّز على أنواع مختلفة من الإذلال، في حين نكون دائماً انتقائيين. أودُّ أن أقول إنَّها كقاعدة عامة، في أيِّ مجتمع وفي أيِّ وقت، هناك إذلال أكثر ممَّا يلاحظه هذا المجتمع، وأكثر ممَّا يعترف به، وأكثر بكثير ممَّا يقرّر تخفيفه أو تصحيحه. وهذا هو السبب الرئيس الذي يجعل العدالة سامية دائماً، تسمو على كلِّ ما نقوم به من أجل رفاهيّة الإنسان وكرامته. إنَّ الظروف التي وُصفت بتعارضها مع كرامة الإنسان عانى منها الناس على مدى قرون عديدة في صمت ومرّوا بها في هدوء أو من دون أن يلاحظها أحد.

من المسلّم به أنّ مسألة "التقدّم الأخلاقي" مسألة شائكة، ولكن يبدو لي أنّه إذا أردنا قياسها على الإطلاق، فلا ينبغي لنا أن ننظر إلى "حجم الإذلال"، حجم أصحاب المعاناة ومدى فظاعة المجتمع والذل الذي يعانون منه. من الصعب للغاية تقييم هذه الأمور "بموضوعية"، نظراً لأنّ التقديرات لا تسجّل حجم الألم الذي يعانون منه وعمقه، بقدر ما تسجّل رفض المصابين قبول حتمية آلامهم، وموافقة الباقي على قبول هذا الرفض بعدِّه أمراً مشروعاً. ومن المفارقة أنّ الصرخة العامة، كلّما كانت أكثر انتشاراً وأعلى صوتاً، كان ذلك أفضل، وهي الإنذار الذي يمكن بسهولة أن يخطئ في عدِّه أحد أعراض ارتفاع الظلم، هو الذي يشير إلى خطوة مهمّة إلى الأمام نحو العدالة. ومع ذلك، فإنّ حسّاسية الجماهير تجاه الإذلال والاحتجاج عليه تكون انتقائية كقاعدة عامة. وفي أيّ وقت، فإنّ أنواعاً معيّنة من الإذلال، لفئات معيّنة من الناس، هي التي تسبّب الاحتجاج والدعوات الفورية للتحرك، في حين أنّ الأنواع الأخرى إمّا لا يتم الاعتراف بها كمشكلة في حاجة للحل، أو توضع كظروف تتجاوز قدرة الإنسان على إصلاحها، أو يُقال إنّها معاناة لا يمكن علاجها أو منعها "من الخارج" لأنّها تسبّب نفسها بنفسها.

نسمع كثيراً عن الاتجاه السائد فكرياً حول انتقال الحقائق الاجتماعية من "الطبقة" إلى "الثقافة". ويبدو لي أنّ التحوّل الذي حدث بالفعل قد جرى تصويره تصويراً خاطئاً في هذه الصيغة. فما هو ملحوظ في الواقع هذه الأيام هو الاتجاه نحو إعادة صياغة الانقسامات الطبقية، وصور الإذلال والإهانة الناجمة عن لعبة السوق والملكية، اللعبة المتأصّلة بالثقافة الرأسمالية، بعدِّها "حقائق طبيعية" لا يستطيع البشر، بشكل جماعي، أن يفعلوا شيئاً حيالها سوى قبولها وإطاعتها (من خلال "قوانين السوق" التي حلّت محلّ "قوانين التاريخ")؛ في حين يتمُّ إعادة توجيه اليقظة الأخلاقية للجماهير للتركيز على "ادعاءات الاعتراف" بالجماعات والفئات التي تتمتّع بما يكفي من الحيلة لاختيار نمط حياتها والمطالبة بقبوله. كما يتمُّ إعادة تعريف الفقر على وجه الخصوص، تلك الظاهرة الطبقية، بعدِّه الألم الذاتي الذي

قد تؤدّي محاولات الإغاثة الاجتماعية إلى تفاقمه (كما تفعل حتما المحاولات الحمقاء كلّها للتلاعب بقوانين الطبيعة). لقد كان الفقراء موجودين في المجتمعات المعروفة كلّها، لكنَّ فقراء اليوم ربَّما يواجهون مشاكل أكثر من فقراء الأمس، لأنَّه، وللمرّة الأولى في التاريخ، ليس لديهم أيّة وظيفة اجتماعية يؤدّونها، ولهذا السبب هم مستبعدون من خطط الشؤون الواقعة في نطاق الفعل الاجتماعي، وخارج حدود المهام الاجتماعية والطموحات المجتمعية. وبعبارة أخرى، فإنَّ استمرار الفقر لم يعد يسيء إلى مشاعر العدالة؛ وتنتقل المعركة من أجل العدالة إلى خطوط أمامية أخرى، ولا تتجاوز أبداً الأراضي المتنازع علىها من معسكرات أصحاب الاختيار الحر الأفضل تسليحاً والأكثر حيلة وتصميماً. قد يصبح النضال من أجل العدالة "شأناً عائلياً" للناجحين والميسورين؛ ومرَّةً أخرى، سيتمُّ مصادرة أملاك الفقراء؛ وهذه المرة من حصّتهم في غنائم حرب العدالة. لقد اخترت العولمة كتطوّر قد يتطلّب إعادة التفكير في مسألة العدالة. أنت محق. إنَّ التأثيرات العالمية للأفعال المحلّية تفرض مسؤوليات أخلاقية على نطاق لم تتم مواجهته من قبل، ناهيك عن التعامل معه. منذ بضعة عقود مضت، أشار هانز يوناس إلى التناقض المتزايد بين النطاق الزمني والمكاني المتوسّع بسرعة، نطاق عواقب أفعال التكنولوجيا المتقدّمة وبوصلة الخيال والحساسية الأخلاقية (قد يعتقد المرء أنَّ هذا التناقض هو ما يحاول علماء الاجتماع، ولكنَّهم يفشلون، في توضيحه عندما يخففون من الخراب الذي ترتكبه القوى العالمية الجامحة والعائمة بحرّية بطرحهم لمفهوم واسع وهو "العواقب غير المتوقّعة للفعل البشري"). إنَّ مبدأ العدالة يتطلّب تحمّل المسؤولية عن العواقب التي قد تترتّب على تصرّفات الفرد وعلى ظروف الآخرين، والقوّة العالمية تتطلّب المسؤولية العالمية. لكنَّ الأخيرة بطيئة في الوصول، وعندما تستيقظ تجد نفسها عاجزة في غياب هيئات فعّالة قادرة على التصرّف بالنيابة عنها.

إنَّ جزءاً من دخولنا التي نحن على استعداد (والحكومات التي ننتخبها على استعداد) لتقاسمها مع الشعوب البعيدة الفقيرة والمحرومة من سبل العيش،

نتيجة لبحثنا العالمي عن الثروة، هو جزء ضئيل للغاية حتَّى بالمقارنة مع النسبة غير الكافية، المعترف بها، من الناتج الوطني المخصّص لإعادة التوزيع بين ضحايا "النمو الاقتصادي" داخل مجتمعاتنا. إنَّ المبلغ المخصّص حتَّى الآن لإعادة إعمار كوسوفو التي دمّرها قصف الناتو يعادل تكاليف يوم واحد من حملة القصف. هذه هي مقاييس "الفارق الزمني" بين الخيال الأخلاقي في عصر العولمة، ودرجة "عولمة" المسؤوليات الأخلاقية التي تكون مجتمعاتنا مستعدّة لتحمّلها. ونعتقد أنَّ "اللحاق" بالقوى الاقتصادية سريعة العولمة من خلال المؤسّسات السياسية ذات السيطرة الديمقراطية، التي تظلُّ محصورة محلّياً، يشكّل في الوقت الحاضر التحدّي الرئيس لمعايير العدالة والأخلاق؛ وخطوة متتالية في الحرب التي لا تنتهي من أجل إنسانية الوضع والظرف الإنساني.

■ ما الذي تعدّه بمثابة الآثار العملية واليومية لأشكال الالتزامات الأخلاقية التي تعدُّ مهمّة جدّاً في عملك؟

◀ قليلون منّا قدّيسون، ومطالبتنا جميعا بأنَّ نكون قدّيسين يوميّاً لا تبدو واقعية أو جديرة بالثناء أخلاقيّاً. معظمنا منتبه أخلاقياً معظم الوقت، ومنجذب نحو الأمور الصغيرة. كنّا نساعد العجزة على عبور طريق مزدحم، ونسارع لمساعدة الجرحى، ونمدُّ أيدينا إلى محفظتنا عندما تظهر لنا صور صادمة لضحايا مجاعة أو زلزال. ولحسن الحظ، فإنَّ تجربة الحسم ليست حدثاً يومياً، ونادراً ما يتعرّض ضميرنا الأخلاقي لاختبار قاسٍ يتطلّب فيه التضحية الحقيقية بالنفس من أجل الآخرين الذين ليس لديهم أيّة مطالب أخرى من كرمنا سوى النظر لبؤسهم، وليس لديهم ما يقدّمونهم في المقابل. ولعلَّ الشبكة الكثيفة من الحيل والوسائل التقليدية التي تسمّى "المجتمع" تضمن بقاء هذا في حياتنا اليومية. ومع ذلك، تكمن المشكلة في "الحفاظ على المسحوق جافاً"، في تجميع مخزون كافٍ من الحسّاسية الأخلاقية والحفاظ عليه، وهو ما قد نحتاج إلى الاعتماد عليه في ساعة الاختبار النقدي. يجب

أن تكون الحسّاسية الأخلاقية مفرطة لتكون كافية: "فائضة" عمّا نعدّه احتياجات "عادية" يوميّة، بحيث يمكن النظر إلى الأشكال الجديدة من البؤس الإنساني على أنّها حالات مخزية وغير محتملة من الإهانة والإذلال، ويتمُّ التعامل معها وفقاً لذلك. لا يوجد أبداً ما يكفي من الحسّاسية الأخلاقية، وتنميتها: وهي الشرط الأولي لـ"المجتمع العادل"، في الأقل في التعريف المقترح من قبل. وهذا هو السبب الرئيس للقلق. وإذا كان "التجمّع الأخلاقي من شخصين" هو دفيئة للمشاعر الأخلاقية، وإذا كان في هذا التجمّع يتمُّ تعلّم فن "تحمّل مسؤولية الفرد" وتجربه واختباره وممارسته، فإنَّ قدرة المجتمع على تحقيق العدالة تعتمد كثيراً على نوعية "علاقات الحب" التي تزرعها ثقافته. وفي كتابه الصغير الجميل عن فن الحب، أشار إريك فروم إلى أنّه في ثقافة تكون فيها صفات "التواضع الحقيقي والشجاعة والإيمان والانضباط" نادرة، "يجب أن يظلَّ تحقيق القدرة على الحب إنجازاً نادراً". ثمَّ اقترح أنَّ هذه الندرة هي في الواقع لعنة على المجتمع الذي نعيش فيه. وإذا كانت "الرأسمالية الحديثة بحاجة إلى البشر... الذين يستهلكون المزيد والمزيد"، وإذا كانت "سعادة الإنسان اليوم تتكوّن من "الاستمتاع"، وإذا كان "العالم هو شيء عظيم لشهيّتنا، تفّاحة كبيرة، زجاجة كبيرة، ثدي كبير" ونحن "الرضّع، المنتظرين إلى الأبد، المتفائلين- والخائبين إلى الأبد"، "في حين يحاول كلّ فرد لكي يكون أقرب ما يمكن إلى الآخرين من الناس، يظل كلّ فرد وحيداً تماماً، مفعماً بشعور عميق بعدم الأمان والقلق والذنب الذي ينتج دائماً عندما لا يمكن التغلّب على الانفصال الإنساني." باختصار، إنَّ فرص تعلّم فن الحب، وبالتالي تقدير الحب بوصفه المعنى الكامل للحياة وتوقّع الرضا من الحب كهدية وليس مكسباً، أمر ضئيل.

يؤسفني أنّنا لسنا جميعاً قدّيسين، بما فيهم أنا. قد تتوقّف الأخلاق عن القداسة. لكنّني أشعر بقلق عميق من أنَّ الحب قد يكون في طريقه إلى أن يصبح فنّاً منسيّاً ونادراً ما يُمارس. وبدون هذا الفن، يكون الأمل في الأخلاق ضئيلاً؛ وحتّى أقل من ذلك بالنسبة لمجتمع عادل.

المحاورة الثالثة

تناقض الحداثة

■ لماذا تعتقد أنَّ الجدل حول الحداثة وما بعد الحداثة ظهر في منتصف وأواخر الثمانينات؟ هل كان ذلك نتاجاً لبعض الأزمات في الفكر الاجتماعي التي أنتجتها هيمنة السوق الحرّة، أو تراها علامة على أنَّ كلَّ شيء لم يكن على ما يرام مع الإيمان السوسيولوجي القديم بالاشتراكية والتحوّل الاجتماعي؟ هل تعتقد أنَّ الجدل نشأ بسبب تغيّرات كبيرة في طبيعة الجمال والذل في العالم، أو أنَّه ظهر كمثال مشرق ساطع لظاهرة عقدة كولومبوس، فقد ملَّ المفكّرون الاجتماعيون فجأة من مناظراتهم القديمة وبدؤوا في النظر بحسد إلى ما عدّوه العشب الأخضر فوق السياج في حدائق الفنانين وما إلى ذلك؟

➡لا أعتقد أنَّ عملية صياغة المفاهيم الجديدة محكومة بقواعد بعينها، ولكنَّني أظنُّ أنَّ قبول المفاهيم الجديدة، ولاسيّما القبول واسع النطاق، والأهم من ذلك كلّه القبول الحماسي على نطاق واسع وبقوّة، هو في الواقع المحكوم بالقواعد. حيث يجري البحث عن مفاهيم جديدة بشغف ويرحّب بها بسعادة عندما ينمو الشعور بتغيّر الحقائق التي تمثّلها المفاهيم المستخدمة سابقاً وتشير إليها وبأنَّها ستواصل تغيّرها بعمق بما يدعو لإعادة تسميتها تسمية جديدة: ذلك أنَّ المفهوم القديم يتناول جوانب بعينها لم تعد مركزية ويطرح محوراً للاهتمام لم تعد التجربة الحالية تدور حوله. يمكنك أن تفهم ذلك ضمناً من توماس كون ومن الحديث عن التوق

إلى "تغيير النموذج"، فإذا كان علم الاجتماع مثل العلوم الطبيعية، حيث تكون موضوعات المعالجة العلمية خالدة مقارنة بطرق دراستها، وأنَّ النشاط الدينامي للعلماء هو الذي يظهر في الغالب "الشذوذات" بكمّية أكبر من أيّ وقت مضى، حيث تصل عاجلاً أم آجلاً إلى "حجم حرج". ومع ذلك، في مهنتنا السوسيولوجية، تكون الأحوال لدينا أكثر دينامية بكثير من الجهود التي نبذلها لغرض فهمها ومن الشباك المفاهيمية التي ننسجها لهذا الغرض. أعتقد أنّني لم أكن وحيداً في الثمانينيات في البحث اليائس عن إطار معرفي جديد تتناسب معه صورتنا سريعة التغيّر للعالم الإنساني المشترك بشكل أفضل ممّا كانت عليه الصورة التي قدّمها "الإجماع الأرثوذكسي". شهد إسراف كلمات "ما بعد"، العلامة الواضحة لتلك السنوات على حالة العقل الاجتماعي المتأرجحة ما "بين بين": حيث شعر معظمنا أنَّ شيئاً بالغ الأهمية للصور الموجودة قد أهمل أو أسقطته اللوحة، لكنّنا لم نكن مستعدّين بأيّة درجة من الثقة لتحديد أيّ شيء سيحلُّ محلّه. قد تكون هذه سمة مميّزة للعقل الحديث: أنّه يستطيع فهم طبيعة الحاضر فقط في اختلافه عن ماضيه المفترض، على الرغم من أنَّ الشكل الحديث النموذجي لـ"الوعي الزائف" هو البحث عن تعريف للحاضر في اتجاهاته المستقبلية المفترضة.

وكان مفهوم "ما بعد الحداثة" أحد الاحتمالات من بين هذه المفاهيم. لقد كانت هناك حاجة ماسّة إليه، واشتاق إليه حدسيّاً وسُعي إليه بشدّة. بالنسبة لي، بدا الأمر أكثر سعادة من "المشاركات" الأخرى المعروضة. نظراً لأنّه اشتمل على العالم المتغيّر وانعكاسه في التجربة الإنسانية، فقد سمح بالتركيز على التحوّلات الجارية التي تؤثّر على الطريقة التي تموقع بها العقل الاجتماعي طوال العصر الحديث في الواقع الاجتماعي، وبالتالي على طبيعة الاستراتيجيات التي يمكن متابعتها بشكل مفيد في الفكر الاجتماعي. كان المشرّعون والمفسّرون في محاولة لالتقاط هذا التشابك بين التحوّل الاجتماعي وانعكاسه الفكري، المرتبط بالموقع المتغيّر لأولئك الذين قاموا بالتأمّل أو سعوا إلى توضيح وتنظيم حدوسه.

إنَّ فئة الأشخاص سيطلق عليهم لاحقاً (في وقت متأخر جداً من تاريخهم الجماعي، في واقع الأمر) اسم "المثقّفين"، وهم الأشخاص المنخرطون بشكل احترافي في الأعمال الفكرية التي تهدف إلى "فهم المعنى" (مهما كان التمييز السائد حالياً بين "المعنى" و"الهراء")، كانوا يلعبون منذ بداية العصر الحديث دور المشرّعين. وقد تمَّ ضبط هذا الدور بشكل مثالي ليتناسب مع روح العصر في الحياة الحديثة. "أن تكون حداثياً" يعني أن تكون في حالة تحديث دائم: الحداثة، إذا جاز التعبير، هي وقت "البدايات الجديدة" و"البدايات الجديدة" الجديدة إلى الأبد، وقت تفكيك الهياكل القديمة وبناء أخرى جديدة من الصفر. هناك ميل للحديث بأثر رجعي عن "مشروع الحداثة": لست متأكّداً من وجود هذا المشروع، مشروع الحداثة، لكنّني أعتقد أنَّ ما يميّز العصر الحديث عن العصور الأخرى هو الهوس بالتصميم ومتابعة المشاريع، والميل إلى إخضاع الحاضر- كلّ حاضر متتالٍ- للمشروع الذي لم يتم تحقيقه بعد. فـ"مشروع هابرماس غير المكتمل" هو في الواقع تعريف للحداثة في حدِّ ذاتها. لقد بدأ الأمر كلّه، بعد كلِّ شيء، من انتصار "أهل الحداثة" في معركتهم مع "القدماء" الذين أصرّوا على أنَّ البشرية بلغت ذروة مجدها منذ زمن طويل، وأنَّ أفضل ما يمكنها فعله الآن هو محاكاة إنجازات الماضي أيضاً كما يمكن إدارتها.

يمكن أن تكون المشاريع كثيرة، وقد ظلّت تتغيّر بشكل جيّد قبل أن تقترب من الانتهاء، لكن نادراً ما كانت هناك لحظة بدون مشروع، أو بالأحرى بدون مشاريع متنافسة. يمكن الطعن في كلِّ مشروع، ولكن ليس هناك حاجة للمشاريع أبداً. انطلقت الحداثة بمجرّد انهيار النظام القديم- ذلك النظام الذي يعيد إنتاج نفسه ذاتياً، ذلك النظام الذي يعيد إنتاج نفسه بشكل غير انعكاسي، وبالتالي غير مدرك لكونه مشكلة ومهمّة، في الواقع، كونه "نظاماً"- وانهيار فرضية واحدة تكمن وراء أعمال الحداثة كلّها كانت بديهية "بدوننا الطوفان": لا يمكن ترك الأشياء لنفسها، خشية أن تسود كارثة (الفوضى، حرب الكلّ ضدَّ الكلّ، قانون الغابة). كانت لوحة الرسم إحدى الأدوات الغريبة التي لا يمكن للحداثة أن توجد بدونها، وكانت مهنة

المصمّم وصياغة المخطّطات هي أفضل المهن الحديثة الراسخة، وهي المهنة التي ظهرت سليمة من كلِّ التغييرات وأيّة تغييرات في الأسلوب والموضة. كان المجتمع الحديث متعطّشاً لا يشبع للتشريع، وتحديد المعايير، ووضعها؛ من أجل الجمال والخير والحقيقة واللياقة والمنفعة والسعادة. وربّما ساعد على إبقاء هذا النشاط مستمراً إلى الأبد أنَّ هذه المعايير كلّها قد تمَّ وضعها في المستقبل، ذلك الشرط غير الموجود ("الغيرية المطلقة" كما أشار ليفيناس) الذي لا يمكن فحصه تجريبياً، وبالتالي لا يمكن أبداً أن يوفّر أساساً لإثبات أو دحض أيّ ادعاء. وفي ظلِّ هذه الظروف، كانت مهمّة "التشريع" التي تقوم بها "الطبقات المفكّرة" واضحة بذاتها. لقد سعى علماء الاجتماع (أو بالأحرى أصحاب التفكير الاجتماعي) من بينهم إلى التشريع من أجل وظيفة التشريع: بالنسبة لهياكل السلطة القادرة على التشريع والتشريع بفعالية، فإنَّ ذلك يعني ضمان الالتزام بالقوانين الموضوعة. كان "المجتمع" بالنسبة للمفكّرين الاجتماعيين اختصاراً لـ"الدولة القومية"، وهي الفاعلية الثقافية (الأمة) والسياسية (الدولة) في الوقت نفسه. وبمساعدة هذه الوكالة وسلطاتها التشريعية، يمكن للمجتمع القائم بالفعل أن يتمَّ ترقيته تدريجياً، ولكن بحزم، إلى المعايير الصارمة لـ"المجتمع الصالح": مجتمع عادل، مجتمع موجّه بالعقل، بيئة آمنة ومستقرّة، إنسانية سعيدة؛ إنَّه في الواقع مجتمع "مثالي"، بمعنى أنّه لن يكون هناك أيّ تغيير إضافي ممكن أو مطلوب لتحسينه. وأفترض أنَّ انهيار هذه الوكالة هو الذي أوحى، خلافاً للاعتقاد الراسخ، بأنَّ الحداثة في نهاية المطاف يمكن أن تكون في حدِّ ذاتها ظاهرة تاريخية وليست مرحلة نهائية من التاريخ؛ أنَّ الحداثة قد يكون لها "نهاية"، وأنَّ هناك "مرحلة ما بعد" بعد المغامرة الحديثة. لم تكن هذه الفكرة لتخطر على بال "الطبقات المفكرة" لولا مشهد الدولة وهي تتخلّى عن طموحاتها، طموحاً تلو الآخر، في تقديم "المجتمع المثالي حسب التصميم"؛ وهي تتنازل عن وظائفها لقوى المنافسة "العُمْي" الفوضوية والعشوائية أو غير المنظّمة؛ إنَّ الدولة التي تسعى إلى تحرير القيود التنظيمية تعمل بنشاط على تعزيز "المرونة"

بدلاً من محاربتها، كما تمّت إعادة تسمية القوى التي كانت تخشى وتستاء ذات يوم من العشوائية والطوارئ والفوضى. وكانت النتيجة غير المقصودة، بل الحتمية، لإلغاء القيود التنظيمية والتخلّي عن الطموحات الإدارية هي إعادة تأهيل الفوضى، ذلك العدو العام رقم واحد الذي حفّز الطبقة الحاكمة والطبقات المفكّرة على مدار قرنين من الزمان على العمل.

لم يتنبَّأ شومبيتر ببقاء النظام الرأسمالي الحديث. وكان في ظنّه أنَّ الرأسمالية سيتمُّ خنقها عاجلاً أم آجلاً بسبب التسلسل الهرمي الصارم للقيادة البيروقراطية. إنَّ المستقبل سوف يستلزم التخطيط والمزيد من التخطيط والإدارة والمزيد من الإدارة، وأنَّ مجتمع المستقبل، أيّاً كان ما يمكن أن يكون عليه، سيكون مجتمعاً مُداراً، كان هذا الاعتقاد "أبعد من اليسار واليمين" ولم يتم التشكيك فيه على الإطلاق، حتَّى من قبل أعضاء "الطبقات المفكّرة" الذين، مثل أدورنو أو أرندت، لم يستمتعوا باحتمالية ذلك واستاؤوا ممَّا عدّوه "نزعة شمولية"، أو الذين أعلنوا، مثل لوكاتش، أنَّ "الوحدة الكلّية زائفة". هذه التوقّعات هي التي كذبت في عصر "إلغاء القيود التنظيمية". لقد أعطت الدولة مهامها للسوق زمام المبادرة، لكنَّ التخلّص من المسؤوليات الإدارية يتغلغل في قطاعات الحياة الاجتماعية كلّها، وبيئة الحياة كلّها. يبدو أنَّ البيروقراطية، التي كان لدى فيبر الأسباب كلّها لإبرازها كتجسيد للحداثة وعقلانيّتها المتأصّلة، قد انتهت، مثل كثير من الطموحات الشمولية، و"القبضة الحديدية"، والتسلسلات الهرمية غير المرنة للقيادة، وتقنيات الهيمنة الشاملة.

عرفت الحداثة منذ بدايتها بشكل واحد فقط: الحداثة "الإدارية"، حداثة تصميم النظام وإدارته. ولا عجب أنَّه في ضوء التجربة الجديدة، بدت فكرة توقّف الحداثة عن العمل فكرة ذات مصداقية، وتمَّ الإعلان عن قدوم زمن ما بعد

الحداثة، الأوان الذي سيتمُّ فيه تفكيك أعمال الحداثة والتخلّي عن "مشروع الحداثة".

لقد بدت لي البادئة "ما بعد" التي يستلزمها مفهوم "ما بعد الحداثة" مشبوهة منذ البداية. هل يمكن عدّ التراجع عن طموحات "تصميم النظام الشامل"، وانهيار القوّة القادرة على تنفيذ هذه الطموحات، بمثابة "نهاية الحداثة"؟ أليست الحداثة تحديثاً مستمراً ومهووساً، أليست هي الحاجة إلى "الركض بشكل أسرع بكثير من البقاء في المكان"، بدلاً من التعلّق بأيّة وجهة معيّنة للجري وطريقة للبقاء على المسار الصحيح؟ هل يرتبط مصير الحداثة بشكل تاريخي واحد أو أنَّ رفض هذا الشكل والشروع مرّةً أخرى في "بداية جديدة" هو علامة على صحّة الحداثة وقوّتها؟ بعبارة أخرى، كانت أخبار زوال الحداثة مبالغاً فيها إلى حدٍّ كبير. بدا لي أنَّ "منظور ما بعد الحداثة" الذي سمح بفحص إخفاقات الحداثة وفضح عددٍ من تعهّداتها، بدا أزقّة مسدودة، وبغضِّ النظر عن معارضة الحداثة أو نموّه على قبرها، بدت لي منذ البداية في صورة الأنا البديل الذي لا غنى عنه: ذلك الصوت المضطرب والمعارض على الدوام الذي مكّن الحداثة من النجاح في ارتباطها النقدي بالواقع الموجود والحقائق العديدة التي يرسّبها هذا الارتباط. أعجبتني ملاحظة ليوتار الساخرة: ما من أحد قادر على أن يكون حداثياً حقّاً من دون أن يكون ما بعد حداثي أولاً.

إنَّ "زمن ما بعد الحداثة" بالنسبة لي هو الأوان الذي تعرّف فيه موقف ما بعد الحداثة على نفسه، و"معرفته لنفسه" تعني إدراك أنَّ الوظيفة النقدية ليس لها حدود ولا يمكن أن تصل أبداً إلى نقطة النهاية؛ وبعبارة أخرى، فإنَّ "مشروع الحداثة" ليس مجرّد مشروع "غير مكتمل"، بل غير قابل للاكتمال، وأنَّ "عدم القابلية للاكتمال" هو جوهر عصر الحداثة. وكما تعلم، حاولت التعبير عن هذه الفكرة عند تعريف ما بعد الحداثة بأنَّها "الحداثة من دون أوهامها". لا يعني ذلك أنَّ الأوهام قد انتهت مرّةً واحدة وإلى الأبد. وأتساءل إلى أيّ مدى يعتمد الانتشار

الذي لا يعرف الكلل للمشاريع الحداثية على العناد والبعث المتكرّر والتجسيد المتتالي لأوهام "هذا هو الموقف الأخير"، و"هذا الزمن هو بالتأكيد". وفي كلِّ مرّة تظهر فيها تكنولوجيا جديدة وغير مجرّبة لمعالجة الواقع المتمرّد والفوضوي وثنيه وتبسيطه، نسمع نبوءات "الحلول النهائية". ولعلَّ مثال أعمال سلوترديك بمثابة أحدث مثال معاصر على هذه الظاهرة.

■ . ولكن ما الحداثة بالضبط؟ هل الحداثة نظرية وممارسة البشر الذين يصنعون المجتمع لأنفسهم، من دون النظر فوق أكتافنا للحصول على مشورة خارقة للطبيعة؟ هل هو مبدأ أنَّنا "مكتفون ذاتيّاً"؟

◄ نعم فعلاً. إنَّني موافق، لكنَّني أودُّ أن أضيف أنَّ إيماننا بالاكتفاء الذاتي يجمع ما بين "القدرة على الفعل" و"حتمية الفعل". وما من سبيل أمامنا سوى أن نكون مكتفين ذاتياً لأنَّنا قد تُركنا وزادنا حيلنا ومواردنا الخاصة، مهما ندرت.

نشر مايكل ألين جيليسبي(*) M. A.Gillespie مؤخّراً دراسة رائعة تظهر العلاقة المباشرة بين الإله الفرنسيسكاني/ الاسمي بعدِّه كائناً أسمى قادراً وقاهراً ولهذا السبب لا يمكن معرفته، و"الثقة بالنفس بالضرورة" التي أدّت إلى الانفجار المذهل للإبداع الحداثي. كان الإله لدى طائفة فراتيتشيلي أو لدى أوكام(*)، بحسب وصف

(*) فيلسوف أمريكي وأستاذ العلوم السياسية والفلسفة في جامعة ديوك، وقد أسهم في هذا الكتاب المشار إليه في البحث عن الأصول الدينية للحداثة، وعن دور المسيحية في العصور الوسطى في رفد الفكر الحداثي [المترجم]

(*) طائفة فراتيتشيلي هي طائفة مسيحية ظهرت ضمن الرهبنة الفرنسيسكانية في القرن الثالث عشر. واسم الطائفة "Fraticelli" مشتق من الكلمة الإيطالية "fraticello" التي تعني "الأخ الصغير"، ممّا يعكس ارتباط الطائفة بالرهبان الفرنسيسكان. وعدّت الكنيسة الكاثوليكية هذه الطائفة جماعة هرطقة بسبب رفضها لبعض جوانب السلطة البابوية، وقد جادلوا بأنَّ الكنيسة بحاجة للعودة إلى أسلوب حياة أكثر تقشّفاً وتواضعاً، على غرار القديس فرانسيس. أمّا الأوكامي فهو ويليام الأوكامي (1287–1347) الفيلسوف وعالم اللاهوت والراهب الفرنسيسكاني في العصور الوسطى [المترجم].

جيليسبي، متقلّباً، "مخيفاً في قوّته، وغير معروف، ولا يمكن التنبُّؤ به، وغير مقيّد بالطبيعة والعقل، وغير مبالٍ بالخير والشر". ومع وجود الله في المقاصد والأغراض العملية كلّها متخفّياً- متقاعداً عن هموم البشر اليومية، وغير مرئي- لن يكون هناك أيّ معنى في الرغبة في فهم أحكامه. لم يتبقَّ شيء سوى محاولة بناء الحياة بشكل لائق وجيّد قدر الإمكان. "لا يحتاج العلم إلى أن يأخذ الله أو الكتاب المقدّس في الاعتبار في جهوده للتصالح مع العالم الطبيعي"، ولكن، اسمح لي أن أضيف، فإنَّ البديل سيكون مضيعةً للوقت. إنَّ التحرّر من التدخّل المباشر لله هو بمثابة ذكرى لمصير شرير أكثر من كونها انتصاراً للإنسان. لقد خلق الله البشر ليحقّقوا وجودهم: ليخلقوا أنفسهم. قد لا يكون لديهم ما يكفي من القوى والذكاء لإنجاز هذه المهمّة على النحو الذي يرضيهم، ولكن ليس أمامهم سوى المحاولة. كان بإمكان عصر النهضة أن يحتفل بالقوى المكتشفة حديثاً في عملية خلق الذات، ولكن كان هناك قدر قوي من الاستسلام "ليس هناك بديل" في تلك الفرحة. "هذا الإنسان، مثل الله الذي خلقه، صانع، لكنَّه صانع أعظم أعماله الفنية، وهو نفسه". لن تكون هناك "نفسه" لو لم تمارس حرفة الخلق. وفي المأزق الإنساني، تعدُّ حرية الاختيار مسألة لا خيار فيها.

وبعبارة أخرى، ما قدّره الخالق هو عدم التحديد المسبق للبشر. وليس الاكتفاء الذاتي: ما زال يتعيّن تحقيقه، ولعلَّ تحقيقه، سواء أكان هذا التحقّق معقولاً أم لا، ممكناً أم مستحيلاً، لابدَّ أن يظل "جوهر" الإنسان في العالم. ويمكن القول إنَّ الحداثة هي محاولة طويلة ومتواصلة لنيل هذا الاكتفاء الذاتي. وقد رأى آلان بيريفيت Alain Peyrefitte(*) أنَّ الثقة هي التي تكمن خلف الديناميات المذهلة لأطر

(*) آلان بيريفيت (1925–1999) كان سياسياً ودبلوماسياً ومؤلفاً فرنسياً. شغل عديداً من المناصب المهمّة في الحكومة الفرنسية وكان له مسيرة مهنية متميّزة في الخدمة العامة. ومن أعماله البارزة وهو كتاب عندما تستيقظ الصين، العالم سوف يرتعش، الذي نشر في العام 1973. وفي هذا الكتاب، قام بتحليل صعود الصين وتأثيرها العالمي المحتمل، وتقديم نظرة ثاقبة للثقافة والمجتمع الصيني.

الحياة الحديثة وأشكالها: **ثقة الفرد في قدراته الذاتية، وفي سلوك الآخرين** (سيستخدم غيدنز هنا مفهوم "الثقة": توقّع أن يكون ذلك في معظم الأوقات وفي ظلّ ظروف معيّنة. ففي معظم الظروف، يمتنع الآخرون عن انتهاك القواعد التي يُتوقّع منهم اتباعها)، **كذلك الثقة في المؤسّسات**؛ صلابتها، وطول عمرها، ومصداقيتها وقدرتها على الإنجاز.

تبدو ركائز الثقة الثلاث اليوم مهزوزة ومتذبذبة. أعتقد أنَّ العجز القائم في ثقة الفرد في قدراته وفي سلوك الآخرين، الركيزتان الأوليتان، هو نتيجة لاحقة لتدهور الركيزة الثالثة، أي الثقة المؤسّسية. وأعتقد أنّه بدلاً من الحديث عن ثلاث ركائز أو ثلاثة أبعاد، ينبغي لنا أن نتصوّر بشكل أفضل العلاقات بين أنواع الثقة الثلاثة مثل تلك التي بين جذع وفرعين: الثقة في النفس وفي الآخرين التي تنمو من الثقة في صلابة واستمرارية الثقة في المؤسّسات. فقط المؤسّسات القويّة التي يطول عمر أكثر من حياة الأفراد هي التي يمكن أن تكون بمثابة نقاط مرجعية وأطر للتخطيط الفردي وتوفّر ذلك الحد الأدنى منُ اليقين (و"القبضة على الحاضر" كما قال بورديو) وبدونها يصبح أيّ تخطيط غير فعّال، ناهيك عن التخطيط على المدى الطويل، فهو أمر لا يمكن تصوّره من دونها. لقد تمَّ تكريس معظم التاريخ الحديث لبناء وخدمة هذا الإطار المؤسّسي القوي والثابت وطويل العمر للعمل الفردي الواثق (وهذا ما كانت الاهتمامات الحديثة بـ"النظام" تدور حوله في نهاية المطاف). هذا الإطار هو الذي ينهار الآن؛ لم يتبقَّ سوى عدد قليل من المؤسّسات التي يمكن أن نتوقّع بثقة أن تستمر لمدّة أطول ممّا يتطلّبه تنفيذ خطط أكثر جرأة وأبعد مدى، ناهيك عن "مشروع الحياة الكاملة" من ذلك النوع الذي أوصى به جان بول سارتر منذ بضعة عقود. تميل المؤسّسات الجديدة إلى أن تولد مع وصمة العار العابرة وبشرط "حتّى إشعار آخر" في شهادات ميلادها. أشعر بإغراء القول إنَّ "المجتمع" هو الآن في طريقه للخروج من عالم الحياة اليومية، مقتدياً بمثال الرب الفرنسيسكاني/ الاسمي. مثل ذلك الإله، فإنَّ "المجتمع" الذي كان يلوح في الأفق

بشكل كبير في رؤية العالم البشرية باعتباره المشرّع الأعلى والقاضي النهائي لتحديد ملاءمة المساعي الفردية، يبدو "متقلّباً، ومخيفاً في قوّته، وغير معروف، ولا يمكن التنبُّؤ به، وغير مقيّد بالطبيعة والعقل، وغير مبالٍ بالخير والشر". مجرّد لاعب ماكر ومخادع من بين عدد من اللاعبين، وليس قاضياً صارماً ونزيهاً. إنَّ انهيار الثقة في سلوك الآخرين هو النتيجة، وسرعان ما ستتبعه شكوك في الذوات المشوّشة بشكل متزايد، المشوّشة فيما يتعلّق بقدرتها على تصميم مسار حياتها والتحكّم فيه.

■ إنَّ تفسيرك للحداثة يشدّد على مشكلة النظام وترتيب التصميمات. لماذا هذا؟ لماذا لا تؤكّد على الصناعة أو الرأسمالية؟ لماذا النظام؟

➡ أعتقد أنَّ الانشغال بالنظام، أو بمجتمع منظّم يمكن التحكّم فيه، هو قاسم مشترك في المشاريع الحداثية الأخرى: الصناعة، والرأسمالية، والديمقراطية. ومن خلال وسائل مختلفة إلى حدٍّ ما تمَّ السعي خلف الغايات نفسها. فالشوق إلى نظام من صنع الإنسان هو الذي حرّك عجلات المساعي الحديثة الثلاثة "المستهدفة للمجتمع". كان التنسيق بينها ليس تنسيقاً مثالياً، وقد لوحظ ما بينها من صراعات منذ مدّة طويلة وسجّلت بالتفصيل، لكنَّها هذه المسارات الثلاثة تقاربت في موطن بشري منتظم يمكن التنبُّؤ به ويمكن التحكّم فيه بعدّه الوجهة المتخيّلة والمرغوبة. ما أقوله ليس نتاج "الاستفادة ممّا معروف مؤخّراً": إذا كان لدينا مزيداً من الوقت لمناقشة هذا الأمر، فسأوضح لك أنَّ الرغبة في التلاعب بالاحتمالات وجعل الشؤون الإنسانية منتظمة وقابلة للتخطيط والسيطرة كانت الشغل الشاغل في ذهن المدافعين الرئيسين والقوى الفاعلة في مجال الصناعة والديمقراطية، وفي الرأسمالية بشكل لا يصدّق (لنتذكّر النتائج التي توصّل إليها هيرشمان(*): النظر

(*) يراد به ألبرت أ. هيرشمان Albert O. Hirschman، هو عالم اقتصادي. وغالباً ما كان عمله يتعمّق في تحليل التنمية الاقتصادية والاجتماعية، فضلاً عن دراسة السلوك البشري في سياقات مختلفة. [المترجم]

لشغف الربح كسلاح لترويض وتحييد وإبطال الضرر المترتّب عن كلّ المشاعر المسؤولة عن فوضى الحياة المشتركة).

أعتقد أنَّ الحداثة *والوعي* باصطناعية النظام الاجتماعي مترادفان. فالهوس الحداثي بالنظام هو نتيجة هذا الوعي. فهو وعي يؤسّس فارقاً كبيراً بين عدِّ النظام حكماً من الله أو الطبيعة أو التاريخ (وبشكل أكثر دقّة، الفشل في إدراك "النظام" كمسألة منفصلة)، أو رؤيته كمهمّة يجب القيام بها على وجه السرعة ومتابعته بإصرار.

■ إنَّ إحدى النقاط التي برزت بقوّة في كتابك "الحداثة والتناقض" هي الآثار الجانبية لطموحات وتصميمات التنظيم الحداثية. لقد أظهرت أنَّ تصميمات الترتيب المثالي لا تؤدّي إلى الراحة ولو للحظة حيث يمكن للمصممين الجلوس والاستمتاع بالعالم المثالي الذي أنشأوه. ومن الناحية الإنسانية، يؤدّي فرض النظام إلى تحديد جماعات من الأشخاص الذين لا يتناسبون مع التصميمات المحدّدة، وبما أنّه يجب تحسين التصميمات من أجل التعامل مع الاضطراب المفترض والفوضوي، تمَّ تحديد الجماعات الأوسع التي لا تتناسب النمط الدقيق. وهذا يعني أنَّ جماعات معيّنة يتمُّ تحديدها من قبل صانعي النظام كمشاكل. كما أنّهم يصبحون غرباء من وجهة نظر مصمّمي النظام؛ لقد أصبحوا غرباء لا ينبغي لهم أن يكونوا "هنا" لأنّهم ليسوا "مثلنا". وفي الحداثة الأوروبية، كان اليهود الجماعة النموذجية التي تعدُّ "ليست مثلنا". بمعنى آخر، أنت تقول إنَّ تصميمات النظام ونقاءه تنتج تناقضاً. هذه أسئلة كبيرة جدّاً، لكن هل يمكنك توضيح مفهومك للتناقض والتفسير الدقيق لماذا كان لليهود حضور إشكالي في الحداثة الأوروبية؟

أظنُّ أنّه مع تقدّم العصر الحديث، فإنّ المزيد والمزيد من جهود نظامنا تستهدف نتائج غير مرغوب فيها لجهود نظامية سابقة. وقد أعطى إيفان إيليتش(*) مثالاً ممتازاً لهذه القاعدة من خلال تتبّعه لديناميات نظام الطب الحديث، الذي يهتم أكثر من أيّ وقت مضى بعلاج الأمراض الناجمة عن التدخّلات الطبّية التي عالجت آلاماً أخرى.

فالغرض من النظام هو القضاء على غموض الأحوال وتناقض السلوكيات. ومع ذلك، فالنقطة المهمّة هي أنّ التوافق بين شبكة المفاهيم (يستلزم النظام دائماً التقسيم والتصنيف) التي تعدُّ الإطار للواقع المنظّم في المستقبل، و"الواقع الموجود بالفعل" الذي سيتمُّ إعادة تشكيله وفق تلك الشبكة المفاهيمية، نادراً ما يكون توافقاً مثالياً. ولهذا السبب، فإنّ كلّ إجراء تنظيمي تقريباً يؤدّي إلى ظهور غموض وتناقضات جديدة تتطلّب مزيداً من التدبيرات، ولا تنتهي المطاردة أبداً. وقد ناقشت ماري دوغلاس هذه القضية بشكل جميل في كتابها "النقاء والخطر" (على الرغم من أنّها لم تصل إلى حدِّ افتراض عدم حسم الحرب ضدَّ التناقض). ولكن يمكنك أن تجد حجّة مماثلة لدى إدموند ليتش: التورية، والفحش، والتجديف، تماماً مثل غيرها من "المحرمات" غير اللغوية، هي أعراض "لعدم التوافق" غير القابل للشفاء بين المفردات بحقولها الدلالية المحدّدة والواقع المترابط الدقيق شديد التعقيد. إنّ "المحرمات"، التي وصفها علماء الإثنوغرافيا بأنّها مظاهر دالّة على العقول الخرافية

(*) إيفان إيليتش Ivan Illich (1926–2002) فيلسوف نمساوي، وكاهن كاثوليكي، وناقد اجتماعي، اشتهر بانتقاداته للتعليم المؤسّسي، والطب، ومختلف جوانب المجتمع الصناعي الحديث. ولد إيليتش في فيينا، وأصبح فيما بعد مواطناً أمريكياً متجنساً. وله كتاب بعنوان "العدو الطبي: مصادرة الصحة" (1975)، انتقد فيه المؤسّسة الطبّية، وشكّك في تأثير بعض التدخّلات الطبّية ودور المهنيين في إدامة الاعتماد على المؤسّسات الطبّية. وقد كان طوال حياته المهنية منتقداً لمختلف المؤسّسات، وأعرب عن قلقه بشأن العواقب غير المقصودة للتكنولوجيات والمؤسّسات الحديثة، بحجّة أنّها تؤدّي إلى نتائج عكسية [المترجم].

وغير العقلانية عندما توجد بين الشعوب البعيدة (الشعوب "الأدنى"، و"المتخلّفة ثقافياً")، هي في الواقع المكمّل الحتمي لجهود الترشيد.

إنَّ الكائنات الغامضة، التي ترسل إشارات متناقضة، هي مثل الفئات الممتدّة التي من المفترض أن تظلّ منفصلة وتحتاج إلى الانفصال للحفاظ على وضوح القواعد السلوكية. الكائنات الغامضة "وحوش"، على عكس أي كائنات أخرى لا يسبّب التعامل معها أيّ ارتباك أو تردّد. ولا يمكن معاملتها بالطريقة التي تعامل بها الكائنات "الطبيعية" الأخرى (أي تلك التي تناسب بدقّة طبقة واحدة، وواحدة فقط، من الطبقات التي تنقسم إليها ظواهر العالم). وفي كتابي **الحداثة والمحرقة**، اقترحت أنَّ اليهود داخل العالم المسيحي هم هذه الوحوش: لقد تجاوزوا الحدود المقدّسة القائمة بين الكاثوليك والوثنيين، ممّا يعني ضمناً اعتباطية هذه الحدود. تمكّن اليهود من أن يكونوا كلاهما في الوقت نفسه: إخوة المسيحية الكبار الذين أصبحوا وثنيين باختيارهم، رافضين مهمّة المسيح الإلهية. لقد كانوا على عكس أيّ أشخاص "عاديين"، فقد نشأوا كسكّان شرعيين في العالم ليكونوا هدفاً لرسالة الكنيسة، رسالة الفداء والتحوّل. ومثل الوحوش الأخرى كلّها، أثاروا ردود أفعال متناقضة بقدر ما كانوا هم أنفسهم غامضين. لقد كانوا أحقر وأبغض المخلوقات، لكنّهم في الوقت نفسه يحملون قوى رهيبة وإن كانت غامضة. أعتقد أنَّ الموقف المتأصّل في المسيحية هو موقف **غيرية السامية** Allosemitism (فكلمة allus باللاتينية تعني الآخر)، وليس معاداة السامية: لا يمكن تطبيق أيّة معايير عادية على اليهود، فاليهود لا يشبهون أيّ بشر آخرين وهم منفصلون عن الآخرين لكونهم يخضعون لعلاج مخصّص لهم وحدهم.

لقد أورث العالم المسيحي اليهود للعالم الحديث كتجسيد للازدواجية: فقد تمّ؛ إذا جاز التعبير، قياس المطالب المستقبلية كلّها للأهداف المجسّدة للحملات الصليبية ضدَّ التناقض في أشكاله الجديدة، التي استحضرتها حماسة النظام

الحديث. وفي أوروبا الأمراء، جعلت شبكات القرابة اليهودية العابرة للحدود من "يهود الملوك" مصدر قوّة كلّما كانت نشأت الحاجة إلى وسطاء لحلّ النزاعات الأسرية؛ وفي أوروبا في الدول التي تلت ذلك، فإنّ "خروج اليهود عن المكان" جعلهم عبئاً، بل وأيضاً تهديداً مباشراً ضدّ التطلّعات الإقليمية للأوطان القومية الناشئة وغير المؤكّدة. وفي أوروبا التي دعت البشر إلى تعريف أنفسهم حسب جنسيتهم، كان اليهود والغجر هم "الأمم غير القومية" الوحيدة، وهم وصمة عار منتشرة في أنحاء النظام الناشئ كلّها. ومع ذلك، لم تكن هذه هي الأبواب الوحيدة التي أغلقت في طريق النظام الذي حاول اليهود أن يرسّخوا أقدامهم فيه. لقد تمّ تصنيع اليهود مسبّقاً كحاوية جاهزة وواسعة بما يكفي لاستيعاب أيّة ازدواجية موجودة حالياً في خط المواجهة (لقد وثّقت هذه الحالة في الكتاب بمزيد من التفصيل ولا أرى حاجة لتكرار الحجّة هنا). ففي عالم الأعراق، كما تصوّره هتلر، لم يكن اليهود "عرقاً منفصلاً". لقد كانوا، كما هو الحال دائماً، وحوشاً، العرق الوحيد الذي رفض "التمسّك بنوعه الخاص" وبدلاً من ذلك امتد إلى الأماكن المملوكة للآخرين كلّها. وإذا أدّت الوحوش إلى تآكل هويّة الأنواع، بما لدى اليهود المتوحّشين من "معاداة للعرق"، استنزفت هويات الأجناس بشكل صحيح وسليم.

■ هل يترتّب على ذلك أنّ التناقض، بشكل أو بآخر، ومن حيث تعريفه، ينطوي على إذلال معاملتهم بوصفهم "ليسوا مثلنا"، والنظر إليهم "كمشكلة يجب التغلّب عليها باسم تحقيق النظام"، وهو تناقض يصاحبه قدر معيّن من الحريّة والتحرّر من غرور القول "لا يوجد بديل"، وبالتالي التقدير المخفّف لإمكانيات خلق الجمال؟ ومع ذلك، لا أريد أن أقول شيئاً فظّاً مثل أنّ خلق الجمال يخفّف بطريقة ما المعاناة والإذلال؛ ما لم يحدث ذلك.

⬅ إنَّ المقاتلين ضدَّ الآخرين الغامضين ينجذبون إلى المعركة من خلال تجربة التناقض المحيّرة التي يرغبون بشدّة في القضاء عليها أو سحقها؛ أمّا أولئك الذين هم في الطرف المتلقّي في معركتهم، فهم كالمرآة، معرّضون لضغوط متناقضة ومنجذبون في اتجاهات متعارضة. مرَّةً أخرى، قمت بتحليل المأزق الأخير بشيء من التفصيل في كتابي "الحداثة والتناقض"، ولا أرغب في المخاطرة هنا بتبسيط لا مبرّر له لصورة معقّدة. ركّزت في الكتاب على ضغوط الاستيعاب، وهي معيار في عصر عمليّتي بناء الأمة وترسيخ الدولة الحديثة: تمَّ دمج العمليتين في عملية واحدة مثل القومية، التي وظّفتها الدول الناشئة بفارغ الصبر كوسيلة رئيسة لانتزاع الولاء والطاعة. تمَّ تملّق المجموعات العرقية واللغوية والثقافية والإقليمية التي لا تعدُّ ولا تحصى والمحصورة داخل حدود الدولة، أو أُجبرت طوعاً، وذلك من أجل التخلّي عن هويّاتها المستقلّة والاندماج في الجسم الموحّد والمتجانس للأمة: فهي إن حاولت بحماسة وشغف ألّا تفعل ذلك، ستتهم بعدم الأمانة والنوايا الخبيثة. كما تُطرح الأساطير القومية الأمة كمسألة تاريخ مشترك، وأنَّ "الأصل المشترك" كصفة لا يمكن اختيارها بحرّية وليست مادة حقيقية ما لم تحمل علامة "البدائية". إنَّ الخط الفاصل بين النزعة القومية، التي تطالب بالوحدة الثقافية، وبين العنصرية، التي تعلن أسساً طبيعية لتلك الوحدة، لا يمكن إلّا أن يكون ضعيفاً، ولابدَّ أنَّ مشهد الناس "المختلفين عنّا" وهم يتدفّقون للانضمام إلى الأمّة المعاد تشكيلها في دولة كان مشهداً مثيراً للقلق والانزعاج بالنسبة للمدافعين عن الأسطورة القومية. فالأشخاص الذين لم يكن أسلافهم حاضرين عند الولادة الأسطورية والقديمة للأمة، لم يكن لهم الحق في التمتّع بوضعية أعضاء الأمة القومية؛ ولو منحوا هذه المكانة، لانهارت أسس المطالبة بالولاء المطلق لتراث الأمّة ومصيرها. فما يمكن اختياره بحرّية يمكن أيضاً التخلّي عنه بحرّية. فقد كانت القومية مسكونة بتناقض مستأصل فيها لم يكن من الممكن إلّا أن يتجلّى في صورة سياسات متناقضة للغاية

تجاه "المغايرين داخل الدولة"، وهو ما يعني أنَّ تناقض هذه السياسات سينعكس على المستهدفين منها.

لقد كان هؤلاء المستهدفون من السياسات، أي "المغايرين داخل الدولة"، أي هؤلاء الموجودين داخل الدولة وليسوا منها، هم الذين اضطرّوا للشرب من نهر التناقض. لقد اجتذبتهم عروض ودعوات لم يستطيعوا مقاومتها وكثير منهم لن يقاوموا، وقد صدّتهم الشكوك وانعدام الثقة من مصدّري الدعوات. وسواء رفضوا العروض أو قبلوها، فإنَّ ما قالوه كلّه أو فعلوه سيتمُّ حذفه على الفور ويمكن استخدامه ضدّهم بمجرّد الحكم على سلوكهم. لقد وضعتهم قواعد اللعبة في موقف لا يربحون فيه، وبدا أنّه لا مفرَّ من الإذلال؛ إذلال متواصل، وكثير منه، يتوزّع يومياً.

إنَّ الوجود في هذا الموضع المذل يعني العجز وعدم التمكين القانوني والضعف الثقافي. كانت أنماط حياتهم الشخصية مستحقرة ومشينة، في حين ظلّت أشكال الحياة التي دعوا إليها متفوّقة بعيدة المنال بشكل مثير. وكان الفراغ الناتج عن ذلك مكاناً مزعجاً تماماً للعيش فيه، لكنّه أعطى أيضاً لسكّانه فرصة لرؤية ما لم يتمكّن الآخرون، شاغلو الأماكن أكثر اعتدالاً وأماناً، من اختراقه أو لم يرغبوا في اختراقه: اكتشاف غير المتوقّع خارج نطاق أحكام القدر الحتمية، فالاختيارات البشرية تتجاوز الضرورات التاريخية، في الواقع، يدركون سيولة الظروف الإنسانية تحت القشرة الرقيقة للمؤسّسات القويّة ظاهريّاً. ولم يكن من الضروري اغتنام الفرصة، لكن كان من الممكن ذلك، وقد اغتنمها كثيرون. إنَّ الوضعية البينية هي الوضعية المناسبة التي يمكن من خلالها فحص الجيولوجيا المعقّدة للشواطئ والتأمّل فيها.

يبدو أنَّ زمن ضغوط الاستيعاب قد ولّى؛ في الأقل في الجزء الذي نعيش فيه من الكوكب، إلى جانب أفول الدول ذات السيادة التي تسعى إلى التعبئة

الأيديولوجية لفرض الانضباط الدقيق مع الهيمنة الثقافية والحملات الصليبية الثقافية، والتحوّلات الجماعية والسياسة الزمنية والادعاء الموثوق بالتفوّق الثقافي. لكنَّ التناقض لم يختفِ من تجربة الحياة. بالنسبة للأغلبية الساحقة منّا أصبح هو الخبز اليومي. إنَّ غموض الظروف الإنسانية لم يعد أمراً يبدو انحرافاً مشؤوماً عن الحياة الطبيعية ومصدر إزعاج مؤقت. ففي واقع الأمر، فإنَّ الاتجاه السائد مؤخّراً هو احلال استراتيجيات "الطرد" محل استراتيجيات "الاستيعاب" التي كانت منتشرة على نطاق واسع في أوقات بناء الدولة القومية، والميل نحو الانفصال القسري وطرد المهاجرين والتطهير العرقي هو اعتراف غير مباشر ومنحرف بأنَّ هذا هو الحال بالفعل؛ وأنَّ التناقض لا يمكن حلّه أو التغلّب عليه. ومع ذلك، فإنَّ استراتيجيات "الطرد" الحالية لابدَّ أن تشترك مع استراتيجيات "الاستيعاب" التي سبقتها وفقدت قوّتها الآن وعفا عليها الزمن فيما انتهت إليه من مصير. وفي الوقت الحالي، ينبع أقوى تيار من الغموض الوجودي والازدواجية السلوكية من تعدّد السلطات، وتعدّد أشكال الحياة وتعدّد الأصوات، وكلّها مكوّنات دائمة وغير قابلة للإزالة في عصر "الحداثة السائلة". وكما كان التناقض من قبل، فإنَّه في حدِّ ذاته مأزق غامض غير قابل للشفاء وتجربة متناقضة للغاية: فهو ينذر بالذل، لكنَّه يبشّر بفرصة استثنائية للباحثين عن الجمال، وللإبداع الثقافي والفكري.

■ إحدى المناقشات الرئيسة حول المحرقة هي السؤال حول مدى اعتباره اختراعاً ألمانياً غريباً أو مدى قدرة أيّة دولة حديثة على ارتكابه نظراً لفرض حلم النظام الخالص والعمل نحو تحقيق هذا الحلم من دون السماح بمانع أو عائق. والسؤال هنا هو هل حقّاً أنَّ ألمانيا هي التي ارتكبت المحرقة في المقام الأول نتيجة اتباعها لمسار تنموي خاص وفريد من نوعه فيما لم تتبعه أيّة دولة أوروبية أخرى. هذه أطروحة زوندرفيغ. وفي هذ الصدد، كتابك عن المحرقة واضح الوضوح كلّه، فالمحرقة فيه حدثت في ألمانيا

فقط بسبب ظروف طارئة. ويمكن القول إنّ منطق روايتك للهولوكوست هو التقليل من جانبها الألماني والتأكيد بدلاً من ذلك على ذنب الحداثة. هل قصة ارتكاب المحرقة فصل من تاريخ ألمانيا أو من تاريخ الحداثة؟

لقد قُتل الناس بسبب خطيئة انتمائهم إلى النوع الخاطئ من الجماعات قبل وقت طويل من انطلاق الحداثة. واعتذر البابا مؤخّراً عن "جرائم القتل الفئوية" التي ارتكبتها الكنيسة المسيحية (أو باسمها). وكان الضحايا من الكفّار، الذين رفضوا الإيمان الحقيقي. ولكن في معظم الحالات، في الأقل من حيث المبدأ، أتيحت لهم فرصة التراجع والتكفير. لقد حُكم عليهم بالإعدام بسبب ما فعلوه، وليس بسبب ما كانوا عليه. ومن عجيب المفارقات أنّ عمليات الإبادة الجماعية في فترة ما قبل الحداثة كانت عبارة عن اعتراف غير مباشر بالإرادة الحرّة للضحايا. ومن المفارقة بالقدر نفسه، في عصرنا الحديث، حيث يُغنى بتمجيد الإرادة الحرّة يومياً ويتمُّ إيصال رسالة الاختيار الحر إلى كلِّ منعطف، تبرّر الإبادة الجماعية نفسها بعبارات تحرم الضحايا من حرّية الاختيار. ربّما يكون "الكولاك"(*) من الروس والأوكرانيين قد امتنعوا بجدّية عن ارتكاب أيّ خطأ، لكن ما لم يتمكّنوا من اختياره هو التوقف عن كونهم "كولاك" أو أن يولدوا في عائلة "الكولاك". كان بإمكان اليهود الألمان أن يخرجوا عن طريقهم بكلِّ إخلاص ليتبنّوا طرائق ووسائل حياة غير يهودية، لكن ما لم يكن لديهم القدرة على تغييره هو يهوديّتهم، المقدّرة مسبّقاً بحكم

(*) يشير مصطلح "الكولاك" Kulak إلى الفلّاحين الميسورين والأثرياء نسبياً في الاتحاد السوفيتي، لاسيّما خلال مدّة جوزيف ستالين. وغالباً ما يطبّق هذا المصطلح على المزارعين الملّاك لمساحات أكبر من الأراضي أو الماشية ويعدّون جزءاً من طبقة الفلّاحين الأكثر ثراءً. ففي السنوات الأولى من عمر الاتحاد السوفيتي، سعت الحكومة في عهد ستالين إلى تنفيذ سياسات التجميع، لدمج المزارع الصغيرة في مزارع جماعية أكبر تسيطر عليها الدولة. وكان يُنظر إلى الكولاك على أنّها الطبقة التي قاومت هذه الجهود الجماعية. ونتيجة لذلك، أصبحوا هدفاً لإجراءات قاسية، بما في ذلك مصادرة ممتلكاتهم، وترحيلهم إلى مناطق نائية، وفي بعض الحالات، أعدموا. فكان مصطلح "الكولاك" والسياسات المرتبطة به جزءاً من الإصلاحات الزراعية والاقتصادية السوفيتية الأوسع، التي لها عواقب اجتماعية وسياسية كبيرة. [المترجم]

أصلهم الهودي. وليس هناك ما يستطيع الألبان في كوسوفو أن يفعلوه بالأمس للتوقّف عن كونهم ألباناً، وليس هناك أيّ شيء يستطيع الصرب في كوسوفو أن يفعلوه اليوم للتوقّف عن كونهم صرباً. كما لا يمكن للتوتسي أن يصبح هوتو، ولا يمكن لقبائل الهوتو أن تتحوّل إلى قبائل توتسي(**) لقد تمّ تدوين هويّتهم في جوازات سفرهم، ومن المقرّر أن يتمّ تسجيل خطيئتهم الأصلية وغير القابلة للإصلاح على هذا النحو.

ذلك في الأساس اختراع حديث حيث لا يوجد مكان لفئات بعينها من الناس في "المجتمع الصالح" الذي على وشك البناء، ليس بسبب أخطائهم، ولكن بسبب عدم قدرتهم على فعل الصواب. إنّ مجموعة متنوّعة حديثة من المجرمين، وهي نتيجة ثانوية لطموحات النظام، هي فئات من الأشخاص تتمثّل جريمتهم في كونهم متهمّين. قد نضحك على اتهامات معيّنة، ونجمع الأدلّة التي تثبت أنّ بعض التهم الأخرى لا أساس لها من الصحّة، وقد نُبرئ بعض المتهمّين ونشفق على البعض الآخر، لكنّ أولوية تصميم الحدائق على "الحدائق الموجودة بالفعل"، وفكرة أنّ بعض أنواع البشر قد تكون ذات "طبيعة عشبية" ولابدّ أن تظلّ كذلك، وأنّ بعض أنواع الحياة غير طبيعية، وأنّ الكائنات المثقلة بميزات معيّنة من الأفضل للحفاظ على التصميم، أن يبادوا كلية أو من الأجدى منعهم من الولادة، هو أمر متأصّل بعمق في العقل الحديث ويظهر مراراً وتكراراً في صور رمزية جديدة دائماً.

(**) التوتسي والهوتو مجموعتان عرقيتان تعيشان في منطقة البحيرات الكبرى في أفريقيا، وترتبطان بشكل خاص برواندا وبوروندي. والتوتسي تقليدياً رعاة الماشية، وهم جماعة أكثر أرستقراطية. أمّا الهوتو فهم زرّاع وهم الأغلبية. ويبدو أنّ باومان يشير إلى التوتّرات العرقية التي حدثت بين التوتسي والهوتو في رواندا عام 1994، إذ نظّمت عناصر متطرّفة من سكّان الهوتو مذبحة جماعية لشعب التوتسي، ما أدّى إلى مقتل مئات الآلاف من الأفراد. [المترجم]

لم أقل قط (ولم أفكّر) أنّ ألمانيا ليست مذنبة بارتكاب جريمة المحرقة. لقد قلت فقط، مراراً وتكراراً (وسأواصل التكرار) إنّ ذنب ألمانيا ليس شأناً ألمانياً، وإنّ ألمانيا فعلت ما فعلته بسبب ما تتقاسمه مع بقيّتنا، وليس بسبب ما يجعلها مختلفة عنّا، وأنّه بناء عليه فإنّ الدرس الأكثر إراقة للدماء من بين الدروس المستفادة كلّها من المحرقة ليس أنّ "هذا يمكن أن يحدث لنا"، بل "إنّنا قادرون على القيام بذلك، في ظلّ الظروف المناسبة". كانت خطّة "الحل الأخير"(*) Endlösung عبارة عن مختبر تحدّدت فيه قدرات حضارتنا للوصول إلى الكمال من خلال القضاء على تلك الكائنات التي لا ترقى إلى الكمال، وإخضاعها، أي قدراتنا، للتجربة القاطعة. إنّها مجرّد واحدة من القدرات الحديثة، وليس هناك "حتمية تاريخية" تؤدّي إلى المحرقة، لكن من دون الحضارة الحديثة، ومن دون المجموعة الكاملة من إنجازاتها التي نفتخر بها، لم يكن من الممكن تصوّر المحرقة التي حدثت في ألمانيا.

المشكلة في إلقاء اللوم على ألمانيا وأطروحة زوندرفيغ Sonderweg هو أنّ الجميع قد تمّت تبرئة ساحتهم. وما يُنسى إذن هو أنّ الأفكار الأساسية المتعلّقة بـ"السلالة العرقية" وسياسات تحسين النسل (تحسين العرق) قد تمّ اختراعها واكتسبت أوراق اعتماد علمية وحظيت بإشادة عامة خارج الحدود الألمانية؛ وأنّها نُفِّذتْ بحماسة، قبل وقت طويل من وصول النازيين إلى السلطة (لاسيّما في الولايات المتحدة الأمريكية)، وبعد مدّة طويلة من العثور على جثّة هتلر المحترقة في فناء الرايخكانزلي (لاسيّما في البلدان الاسكندنافية كلّها، تحت إشراف الحكومات الاشتراكية الديمقراطية)؛ وأنّ هتلر، الذي كان مغرماً بتصوير نفسه كمنفّذ

* إن كلمة "Endlösung" مصطلح ألماني يُترجم إلى "الحل النهائي" باللغة الإنكليزية. ويرتبط بالخطة المنهجية للنظام النازي للإبادة الجماعية لليهود الأوروبيين خلال الحرب العالمية الثانية. واستعمل المصطلح من قبل المسؤولين النازيين للإشارة إلى خطتهم لإبادة السكان اليهود في أوروبا. وشمل تنفيذ خطة "الحل النهائي" إنشاء معسكرات الإبادة، وإطلاق النار الجماعي، وغيرها من الأساليب لتنفيذ الإبادة الجماعية بشكل منهجي. [المترجم]

لطموحات البشرية، لم يواجه أبداً أيّة صعوبة في وضع قوائم طويلة من نجوم الفكر الحديث لدعم أفكاره حول "المجتمع الصالح" وطريقته في تنفيذها؛ وأنَّ حكّام فيشي دفعوا بقوانين معادية لليهود تجاوزت بكثير التشريع الألماني، وأنّهم فعلوا ذلك بمبادرة منهم ومن دون أيّ دفع ألماني، وأنَّ ما فعلوه كلّه تمّ باسم "فرنسا المعافاة المنبعثة"، وليس من أجل حكم العرق الألماني العالمي. وأعتقد أنّه لا يمكن نسيان هذا كلّه إلّا على مسؤوليتنا الخاصة. إنَّ التخلّص من الحياة التي لا قيمة لها، والإعلان بثقة عن الحياة التي تستحق العيش والتي لا تستحق العيش، هو إغراء مستمر في العصر الحديث، وسيكون من السذاجة والمرعب أخلاقياً عدم إدراك الحاجة إلى السيطرة على هذا الإغراء وأن نكون في يقظة بما يكفي لإدراك تأثيره في رغباتنا اليومية، لاسيّما تلك التي تبدو غير ضارّة لأنّها مختبئة تحت أسماء نبيلة ظاهرياً، ولهذا السبب يقدّسها البعض، ويبتلعها الآخرون بهدوء.

وفي عصرنا هذا، تكتسب هذه الرغبة إلحاحاً أكبر ممّا كانت عليه من قبل. وهذا ليس بسبّب تزايد خطر التحرّكات على غرار إندلوسونغ. العكس هو الحال، إذ إنَّ عملية مكثّفة ومبسّطة مثل المحرقة سوف تتطلّب سلطة دولة ذات سيادة ومركزية إلى درجة من غير المرجّح أن يتمّ التوصل إليها مرّةً أخرى. إنَّ النزعة الشمولية البارزة في الحداثة "الصلبة" تذبل وتتبدّد في النسخة "السائلة" من الحالة الحديثة. وتعلّم الدروس الحقيقية من المحرقة يكتسب أهمّية جديدة ومعزّزة على وجه التحديد لأسباب معاكسة: فمثل بعض الجوانب الأخرى للوضعية الحداثية، جرى استبعاد الإغراء الشمولي من إدارة الدولة، وتحرّر، وجرى خصخصته، ليتبع نمط العملات أو الأجور و"العثور على مستواه الخاص" في نطاق المنافسة في السوق. وفي نسخته الجديدة، قد يكون من السهل أن يتمّ التعرّف عليه خطأً- أو التعرّف عليه متأخّراً- عندما يكون الدمار قد حدث بالفعل. ولعلَّ فكرة أنَّ الحق في الحياة ليس حقّاً مكتسباً (أو حق ما قبل الولادة في هذا الشأن)، وأنّه يمكن ويجب أن يتعارض مع حقِّ الآخرين في السعادة والتحرّر من القلق والتضحية به من أجل "الصالح

الأعظم" أو (خير الأكثر حيلة) تظهر اليوم متخفية في قناع "حرّية فرد في الاختيار"، وهي قيمة يتمُّ الإشادة بها بالإجماع اليوم كما كانت قيمة "المجتمع العقلاني" قبل قرن من الزمان، وعلى هذا النحو نادراً ما تتاح فرصة لفحصها ومساءلتها. لكنّه يظلُّ الإغراء الشرّير القديم على حاله، وإذا تُرِك لتستغلّه الأسواق التجارية بدلاً من "الدول الشمولية" التي كانت موجودة في الماضي، فإنَّه يحظى بكلِّ فرصة للتنفيس عنه على نطاق أوسع وأكثر فعّالية من أيّ وقت مضى. إنَّ الجينات البشرية موجودة بالفعل في ملكية الشركات الخاصة، ولكن باسم حرّية المستهلك في الاختيار، فضلاً عن حقّه في اختيار شركته، بعد أن يقرّر أولاً (أو أن يقبل الملخّصات الوسيطة لـ"الفطرة السليمة") أي نوع من الصحبة تستحق وجودها وأيّ نوع من البشر لا يستحق أن نرتبط بهم.

■ يمكن الإشارة إلى أنَّ حقيقة تحدّثك عن المحرقة والحداثة نفسها تثبت أنّك كنت تفكّر وتكتب من موقع خارج الحداثة. في ذلك الوقت، كنت ستحدّد هذا الموقف بعدِّه موقفاً متناقضاً بين الحداثة وما بعد الحداثة. ولكن ما الذي يجب أن نفهمه من "ما بعد الحداثة"؟

وبعد الإله الخفي Deus absconditus، الذي بدأت بعده الثقة الحديثة في قوى الجنس البشري، جاءت فكرة المجتمع الخفي Societas abscondita، التي أثارت ثقة ما بعد الحداثة في قوى الأفراد. وفي الحالتين كلتيهما، اسمح لي أن أكرّر، كانت هناك لمسة من اليأس في الثقة، والشعور بأنَّه "لا يوجد شيء آخر يمكننا القيام به". بما أنَّ مناشدة الحرّاس والأوصياء هناك من المحتمل أن يكون لها آثار البكاء كلّه في البرية، فلنتوقّف عن إضاعة الوقت ونركّز بدلاً من ذلك على ما يمكننا القيام به، جماعياً أو فردياً، بأيدينا، ودعونا نأمل أن نكتسب مزيداً من المهارات ونصنع أدوات أفضل حتّى نتمكّن من استخدام أيدينا بكفاءة أكبر وبنتائج مرضية أكثر. ربّما يكون لدى الله خططه للمستقبل، لكنَّ إنفاق الطاقة الثمينة لاختراق

خططه لن يجلب سوى قليل من الربح على أيِّ حال. وربّما يكون للتاريخ منطقه الخاص، لكنَّ تخمين ماهية هذا المنطق لن يساعد كثيراً على أيّ حال. لذا، دعونا نأخذ شيئاً واحداً في كلِّ مرّة ونبدأ في القلق بشأن كيفية عبور الجسر التالي عندما نصل إليه. يمكننا القول إنَّ زمن ما بعد الحداثة ليس سهماً. لقد فقد زمنها المؤشّر الذي كان علامة العصر الحديث. ولكن أعتقد أنَّ من الأفضل أن نقول إنَّنا توقّفنا عن التخمين إلى أين يشير السهم. يتدفّق الوقت، ويتدفّق بشكل أسرع من أيِّ وقت مضى، لكنَّنا لم يعد بإمكاننا رسم مجرى النهر الذي يبقيه على مسار محدّد مسبّقاً، حتّى لو كان هناك مسار. وإذا كانت الحداثة مشغولة بـ"نزع" الأفراد من بيئاتهم المتلقاة، فقد فعلت ذلك من أجل "استيعابهم" بشكل أكثر أماناً من أيِّ وقت مضى؛ لإنشاء "هياكل" مبنيّة على تصميم محدّد وأكثر صلابة من الإطارات الضيّقة وغير المربحة والمتهالكة وغير الموثوقة التي خلّفها النظام القديم. إنَّ ما بعد الحداثة (الحداثة في مرحلتها "السائلة") هي عصر التفكيك من دون إعادة تضمين. تهدف أيّة إطارات تمَّ إنشاؤها إلى أن تكون بمثابة مركبات لمواصلة الحركة طالما استغرق الأمر الوصول إلى نزل منتصف الطريق التالي، لا أن تكون كمنازل للراحة في نهاية الطريق.

إنَّ زمن ما بعد الحداثة (أو، كما أفضّل أن أعبّر عنه الآن، الزمن "الحديث السائل") مقسّم إلى حلقات لا تأتي في أيّ ترتيب منطقي ثابت. يبدو أنّها قابلة للتعديلات كلّها. وتتابعها ليس محتوماً بأيّ حال من الأحوال، بل هي أشبه بترتيب الخرز على الخيط. ويقترح لوك بولتانسكي وإيف تشيابيلو(*) أنَّ النموذج الذي

(*) لوك بولتانسكي Luc Boltanski وإيف تشيابيلو Ève Chiapello عالما اجتماع فرنسيان معروفان بعملهما التعاوني، ولاسيّما كتابهما المؤثّر "الروح الجديدة للرأسمالية" (بالفرنسية: "Le Nouvel Esprit du Capitalisme")، المنشور عام 1999. وفي هذا العمل، قاما بتحليل التغييرات في طبيعة الرأسمالية والطرق التي يتم بها تبريرها وإضفاء الشرعية عليها في المجتمع المعاصر. إذ جادلا بأنَّ الرأسمالية تمرُّ

نميل جميعاً إلى حمله في رؤوسنا هذه الأيام هو أحد المشاريع المقتبسة (والجمع "مشاريع" مهم للغاية في هذه العبارة): فوفرة المشاريع محدّدة المدّة والأمل في أن يستمر نطاق الاختيار بينها في التوسّع بدلاً من أن يتضاءل، يحلّان محلّ مشروع الحياة الوحيدة ذي الجاذبية والقوّة التحفيزية، مشروع "الحياة بأكملها". كل "مشروع" متتالٍ يتمُّ تنفيذه يجب أن يقوم الفرد برؤيته وتنفيذه بأفضل ما في وسعه فقط لكي يثبت "قدرته على إنجاز المشاريع"، وتأمين قابليته للتوظيف عندما يتعلّق الأمر بتوزيع وتخصيص الدفعة القادمة من المشاريع. وهكذا يتبادر إلى الذهن صورة للحياة كجولة مرح بدلاً من أن تكون جرياً في سباق ماراثون. إنّها عبارة عن سلسلة من الجولات، وسلسلة من البدايات الجديدة، غالباً في أماكن غير متصلة وبيئات محيطة غير مترابطة. والحفاظ على اللياقة البدنية للجولة التالية غير المعروفة، مهما كانت، هو الإنجاز الرئيس، وهو إنجاز قابل للإلغاء مثل غيره.

يمكن التفكير في الفارق بين السياقات "الصلبة" و"السائلة" للحياة الحديثة أيضاً من منظور الطبيعة المتغيّرة للتجربة، تلك الوسيلة الحاسمة في استراتيجية الكائنات المضطرّة إلى تحديد مصيرها. كان المعنى الموروث للتجربة هو عدّها محاولة لمعرفة أفضل السبل لتحقيق نهاية معيّنة. ولم يقتصر الأمر على الهدف فحسب، بل تمَّ الإشارة إلى الطرق المختلفة لتحقيقه، واستمرّت التجربة طالما لم يتم العثور على أفضل طريق. نحن جميعاً مجربون بالضرورة، لكن ترتيب الغايات والوسائل قد انعكس. فنحن نميل إلى الاستمرار في تجربة تطبيقات مختلفة للمهارات والمواهب والموارد الأخرى التي لدينا، ونشكُّ بأنّنا نمتلكها أو نأمل في الحصول عليها، ونحاول معرفة النتيجة التي تجلب لنا أكبر قدر من الرضا. ومع ذلك، فإنّ هذه التجارب ليس لها نقطة نهاية محدّدة؛ فالنتائج ليست قاطعة أبداً، و"أقصى قدر

بتحوّلات دورية في مبرّراتها وتبريراتها. ويحدّدان التحوّل من الأشكال السابقة والأكثر صرامة للرأسمالية إلى ما يصفونه بـ"المشاريع المقتبسة" التي تتميّز بقدر عالٍ من المرونة. [المترجم]

من الرضا حتّى الآن" لا يعني "أقصى قدر ممكن من الرضا"، وبالتالي لا يوجد شيء اسمه "الدليل النهائي" على أي شيء، يجب أن تستمر التجارب.

إذا كان في "الحداثة الصلبة"، العازمة على صنع أسرّة صلبة غير قابلة للكسر لمن هم "غير مندمجين" لكي "يعاد دمجهم"، فإنّ الطريق الملكي إلى النجاح هو التوافق، والتناسب مع سرير جاهز، أمّا في "الحداثة السائلة" فسر النجاح لا يعني أن تكون محافظاً بشكل غير ضروري، بل أن تمتنع عن الاعتياد على أيّ سرير بعينه، وأن تكون متقلّباً وتحت الطلب دائماً. فلكي يثبت الإنسان أصالته، يحتاج أن يكون مرناً، دائماً تحت الطلب، وعلى استعداد للبدء من جديد، بدلاً من الالتزام بالشكل المحدّد له سلفاً.

يبدو أنّ هناك صدى مذهلاً، أو بالأحرى "قرابة انتقائية"، إن شئت، بين التاريخ الذي يمضي من دون اتجاه له وسيرة ذاتية لشخص بلا مشروع.

■ هل يوجد اختلاف بين نظام الحداثة ونظام ما بعد الحداثة؟

أوه نعم، هناك اختلافات، وفيرة؛ من الصعب أن تقرّر من أين تبدأ! لقد اكتشف بيير بورديو قبل سنوات عديدة التحوّل في الطرق التي يتم بها تحقيق الانضباط والتكامل الاجتماعي: بالتحوّل من التنظيم المعياري إلى الإغواء، ومن ضبط الأمن إلى العلاقات العامة، ومن الإنفاذ الصارم إلى الإعلانات. أعتقد أنّ ما يدعم هذه التغييرات كلّها هو التنازل عن مهمّة التكامل الاجتماعي من قبل الوكالات المركزية والمدارة بشكل وثيق لتجعلها في أيدي "قوى السوق" المشتّتة وغير المنسّقة بشكل أساسي. لقد أشرت بنفسي إلى ما حدث من تراجع عن تقنيات الهيمنة الشاملة، التي لم يتم التخلّص منها بسبب بشاعتها الأخلاقية بقدر ما بسبب تكاليفها الباهظة، وفوق كلّ شيء لمنع أو تقييد حركة الغالب بقدر ما تحصر حرّية المغلوب. لقد تمّ التخلّي عن هذه التقنيات إلى حدّ كبير (باستثناء معالجة الهوامش

المُجرمة، حيث ما تزال المراقبة المباشرة ساعة بساعة فعلاً مفضّلاً) واستبدلت بما أسماه بيير بورديو مؤخّراً "سياسة الإضعاف" The policy of Precarization: أي تعطيل المغلوبين بالتهديد بالهجرة الجماعية للغالبين والمسيطرين، وهو القرار الذي من شأنه أن يدعهم يعتمدون على مواردهم غير الكافية إلى حدٍّ كبير(*).

لقد انكسرت العلاقة بين الهيمنة والغزو المكاني والإدارة، العلاقة التي كانت وثيقة للغاية في زمن الحداثة "الصلبة". حيث- خلال الصراع على السلطة في أيامنا الحالية- تحوّل تملّك المكان من عدّه مدّخراً وسنداً إلى دين وعبء، وذلك بسبب آثاره السلبية: أي تجميد المسيطرين، وتقييدهم بالمسؤوليات المرهقة التي لا نهاية لها والتي تستلزمها حتماً إدارة المكان. وفي عصر التنقّل الكوكبي وشبكات الاتصال الفوري على مستوى الكوكب، تبدو "الحاميات في المدن المفتوحة" عديمة الفائدة بشكل صارخ بقدر ما هي باهظة التكلفة. وهكذا تتداول أخبار انسحاب القوّات اليوم أكثر من سماع أخبار الغزو (في الأقل في الجزء العولمي، بعدِّه منفصلاً عن الجزء المعولم من العالم).

يتلخّص الأمر كلّه في الانتقال من المشاركة إلى فك الارتباط، التي يتمُّ تنفيذها أو التفكير فيها بوصفها الاستراتيجية الرئيسة للصراع على السلطة والهيمنة وخدمة القانون والنظام والتكامل الاجتماعي (وكذلك سياسات الحياة، وليس في ذلك صدفة). وهي ظاهرة سبق أن ذكرتها عدّة مرّات في محاوراتنا. أمّا بالنسبة لظروف الحياة، فإنَّ هذا الانتقال له تأثير يصعب المبالغة فيه. ولم يتحوّل عدم اليقين وانعدام الأمن من مصدرين لإثارة إزعاج مؤقّت إلى سمتين متأصّلتين في وجود "لا بديل له" فحسب، بل وُظِّفا الآن بعدِّهما الأداتين الأساسيتين للتكامل

(*) هذا الإجراء؛ أي سياسة صنع الهشاشة أو الإضعاف، هو عين ما قامت به حكومة المدينة في رواية "البصيرة" لخوسيه ساراماغو، حيث تركت قوّاتها البوليسية المدينة أملاً في أن يطلب الأهالي الحماية، وإلقاء للخوف في قلوبهم، وهو عين ما حدث في بعض ثورات الربيع العربي. [المترجم]

النظامي، إن لم يكن للتماسك الاجتماعي. ولا يمكن لهذا الانتقال إلّا أن يولّد كمّيات هائلة من التوتّر والقلق، كميات لا تتمتّع الدول القومية، والهيئات والقوى التقليدية المصمّمة للتعامل مع هذا النوع من الأمور، بالقدر الكافي من الحيلة، ولا ترغب في تخفيفها، ناهيك عن استئصالها من الجذور.

لا علاجات واضحة لحالة الشك والقلق، وبالتالي من غير المرجّح أن تجفّ مصادر التوتّر والقلق. ونظراً لعدم القدرة على الوصول إلى الأشياء المهمّة حقًّا، فإنّ الطاقة المولّدة يعاد توجيهها إلى الأشياء القريبة في متناول اليد، مثل الأشياء التي يبدو أنّ الإنسان قادر على فعل شيء حيالها: أولاً وقبل كلّ شيء، إلى المخاوف المتعلّقة بسلامة الجسم ومحيطها المباشر. ويكون الغرباء القريبون الأهدافَ الواضحةَ: البؤر الاستيطانية القريبة من المنزل والمرئية والملموسة لتلك القوى المراوغة والغامضة كلّها، التي يصعب تحديدها ولا يمكن اختراقها، وقبل كلّ شيء لا يمكن التنبُّؤ بها، تلك المدمّرة للروتين المعتاد، وتحبط خطط الحياة وتعطّل الجهود المبذولة للتخطيط. وفي كثير من الأحيان، يكون الساسة سعداء ومتلهّفين للإلزام والجبر. وسرعان ما أصبحت فكرة "طالبي اللجوء" مصطلحاً للإساءة، وتمّ تشديد قوانين الهجرة والتجنُّس، وأصبح إنشاء "مراكز الاحتجاز" (الاسم المطهّر لمعسكرات الاعتقال التي فقدت مصداقيتها) بنداً رئيساً في البرامج الانتخابية، على أمل جذب مزيد من الأصوات بشكل يفوق أيّ وعد انتخابي آخر. ونظراً للضعف العام في "السيادة الكاملة" للدولة، فمن غير المرجّح أن يتمّ تنفيذ خطط "الحلول النهائية" في هذا الجزء من العالم. ولا توجد قوّة قادرة على التخطيط لها وإدارتها وإنجازها. وقد نتوقع مزيداً من العزلة العنيفة وبناء الجدران وأعمال الشغب المناهضة للمهاجرين على طراز الاحتجاجات التي جرت في مدينة دوفر ضدّ

المهاجرين بدلاً من أوشفيتز الجديدة[1]. تميل المشاعر القبلية، على النقيض من سياسات الدولة القومية، إلى أن تؤدّي إلى اندلاع أعمال عنف متفرّقة بدلاً من الإبادة المنهجية لمرتكبي القلق الموصومين؛ وباستخدام استعارة يوري لوتمان، فإنّ المظاهر المحتملة للقلق ستكون أقرب إلى الانفجارات العشوائية في حقل ألغام وليس إلى التدفّق الهائل لقوّة النهر المتجمعة في الطريق إلى مصب النهر.

■ ما الاختلافات التي تراها بين أخلاقيات الحداثة وأخلاقيات ما بعد الحداثة؟

➡ لا شكّ أنّ هذا السؤال وجيه، ولكن للأسف، الإجابة عليه ليست سهلة. بعد أن كتبت كتاباً بعنوان "أخلاقيات ما بعد الحداثة"، ربّما أشعر بأنّني أكثر بعداً عن العثور على إجابة عمّا كنت سأفعله لولا ذلك. يمكننا أن نقول بقدر من اليقين ما الأخلاقيات الحداثية (إيجاد مدوّنة سلوك يجب على كلّ شخص سليم العقل أن يتبعها)، وما الممارسة الأخلاقية للحداثة (تشريع بيئة اجتماعية من شأنها أن تترك الشخص لا خيار أمامه سوى الانصياع لمدوّنة السلوك)، وما فوائد تلك الممارسة (تقليل حجم العنف، أي الإكراه غير المشروع- غير المصرّح به- في الحياة اليومية)، وبأيّ ثمن تمّ تحقيق تلك الفوائد (التعوّد على القيام بمزيد من أعمال العنف المشروع- المصرّح به- تحت قناع الإكراه "الوظيفي" وجعله أمراً روتينياً إلى حدّ كونه لا يلاحظ)، وما عواقبه المرضية المحتملة على الأخلاق (استبدال الامتثال محلّ قاعدة تحمّل مسؤولية الآخر). أتمنّى أن أكون متأكّداً بالمثل عند تقييم أخلاقيات "ما بعد الحداثة"، التي ما تزال في حالة نشوء، وهي جديدة جدّاً إذ لا يمكن إنتاج

---

[1] الإشارة إلى دوفر "أعمال الشغب المناهضة للهجرة" هي إشارة إلى الاضطرابات التي حدثت في ميناء دوفر خلال ربيع عام 2000، التي كان الدافع وراءها "الذعر الأخلاقي" بشأن التدفّق المفترض للغجر و"اللاجئين الاقتصاديين" من أوروبا الشرقية إلى إنكلترا.

أي سلاسل عشوائية موثوقة والمخاطرة باستقراءات بعيدة المدى من تاريخها القصير.

لست الآن في وضع أفضل ممَّا كنت عليه قبل عشر سنوات، حيث أعمل على أخلاقيات ما بعد الحداثة، لإلزام نفسي بأيِّ حكم مع التظاهر بأنَّه حكم نهائي. وكما كان الحال آنذاك، فإنَّني أميل الآن إلى الحديث عن المشهد الأخلاقي ما بعد الحداثي بعدِّه مشهداً مفعماً بالتهديدات والوعود، والمخاطر وكذلك الفرص. وأعتقد بأنَّه لا يكاد يوجد أي شيء ما بعد حداثي غريب في هذا الغموض. لم يتم العثور على بيئة مثالية للذوات الأخلاقية في أيِّ مكان حتَّى الآن، وكانت الإعدادات كلّها "الموجودة بالفعل" عبارة عن مزيج من البشائر الساطعة والهواجس المظلمة. والأهم من ذلك، أنَّ كلَّ خيار له ثمن، وما نكسبه في جانب واحد لابدَّ أن نخسره في جانب آخر. يثبت ما نراه "تحسينات" في الوضع الحالي عاجلاً أم آجلاً أنَّه استجابات أكثر أو أقل فعّالية لما آلمنا كلّه أكثر من قبل، لكنَّها تجلب آلاماً جديدة (غير مدروسة في الغالب)، وبالتالي مخاوف جديدة بشأن الحالة المؤسفة والمستقبل غير المبشر للأخلاق. وما زلت أعتقد، كما كان من قبل، أنَّ إضعاف قبضة القواعد الأخلاقية وزوال السلطات الأخلاقية الاحتكارية ومراكز الإدارة قد يكون له على المدى الطويل تأثير مفيد على الأخلاق؛ الرموز المستخدمة لتضع نفسها بين الذات الأخلاقية ومسؤوليتها. من خلف القانون، لم يكن وجه الآخر مرئيّاً بما فيه الكفاية، وكان الدافع الأخلاقي يُستخدم في كثير من الأحيان في محاولة الامتثال للقانون، من دون الدخول في مواجهة مع قضية مسؤولية الذات غير المشروطة وغير القابلة للتصرّف. على المدى الطويل، قد يكون من حسن الحظ أنَّ جدار "المسؤولية تجاه" الآخر الذي كانت "المسؤولية الأخلاقية عنه" مخفيّة خلفه قد انهار، أو أنَّ هناك كثيراً من الجدران بحيث لا يمكن لأيِّ منها أن يوفّر مكاناً آمناً للاختباء. ومع ذلك، ليس هناك ما يضمن أنَّ هذا هو ما سيحدث بالفعل؛ ولا حتَّى احتمال حدوثه يفوق بالضرورة احتمال حدوث بدائله. ربَّما تكون القواعد قد فقدت كثيراً من قدرتها على

التعطيل أخلاقياً، لكنّها لن تفقدها لولا مصادفة حالات انحراف أخرى قد لا تكون قدرتها على التعطيل أصغر، إن لم تكن أكبر، من قدرة طلب المطابقة. لقد تحدّثنا قبل قليل عن أحد هذه الانحرافات، وهو تجزئة الحياة وعرضيتها، وصعود فك الارتباط إلى تلك النقطة المحورية في استراتيجيات الحياة "العقلانية" التي كان يشغلها نقيضها: الارتباط والالتزام. لقد ناقشنا أيضاً الاتجاه الجديد للبحث عن الأمان في وفرة من الفرص البديلة، ولكنّها أيضاً عابرة دائماً، بدلاً من ديمومة البيئة. لقد ناقشت أنت بنفسك في الثقافة الأخلاقية (وشعرت بالقلق بشأن) خروج مصيري آخر: التخصّص، والاحتراف، وفي النهاية تسويق الأعمال الخيرية؛ إنّ القرب الجديد من المعاناة الذي تقدّمه وسائل الإعلام العالمية يقدّم أيضاً فرصة جديدة للتلاعب وتوجيه الدوافع الأخلاقية التي يثيرها هذا القرب "الافتراضي". وفي مقال عن "حروب عصر العولمة"، أقترح أيضاً أنّ "الواقعية" الجديدة لفئة من الحروب التي تحوّلت إلى حملات عقابية تفتح آفاقاً جديدة تماماً للقسوة "المُحيَّدة أخلاقياً". النقطة المهمّة هي أنّ هذه الانحرافات كلّها ليست مسائل تتعلّق بأسلوب ثقافي تمّ اختياره بحرّية: بل هي، بالأحرى، استجابات كانت وما تزال تُجبر على الخروج من الجهات الفاعلة بسبب الظروف المتغيّرة التي نكون فيها جميعاً ملزمين بمتابعة مهام حياتنا. إذا تغيّرت قواعد اللعبة ورهاناتها، فلا يمكن إلّا أن تتوقّع من اللاعبين "ذوي العقول السليمة" أن يبحثوا عن تكتيكات جديدة وأن يقوموا بأنواع جديدة من التحرّكات.

يمكنك القول إنّ الحياة التي نعيشها كسلسلة من الحلقات المنغلقة على ذاتها وما ينتج عنها من سيولة في الروابط بين البشر (المفترضة حتّى لو لم تكن حقيقية) تنذر بأوقات عصيبة للذات الأخلاقية والمعايير الأخلاقية للمجتمع. ويبدو لي أنّ هناك علاقة وثيقة بين قيمة الاستمرارية وترسيخ المعايير الأخلاقية. ومن المفيد للجودة الأخلاقية للتواصل البشري أن ندرك أنّنا "سنلتقي مرّة أخرى"، وأنّنا سنستمر في الاجتماع لمدّة طويلة قادمة. ومن ناحية أخرى، فإنّ الميل إلى إغلاق

الفصول وإنهاء الحلقات بملاحظة "عدم الاستمرار" يرتبط بإسقاط أو إنهاء المسؤولية (وربَّما عدم القيام بها في المقام الأول)، وهي حجر الزاوية للذوات الأخلاقية كلّها.

لكنَّ المتانة لم تعد تحظى بتقدير كبير أو يُنظر إليها كصفة مفيدة. لقد حلَّ الطابع المؤقّت محلَّ المتانة في أعلى جدول القيمة. وما يتمُّ تقديره اليوم (عن طريق الاختيار بقدر ما هو ضروري غير مختار) هو القدرة على التحرّك والسفر الخفيف وفي وقت قصير. تقاس القوّة بالسرعة التي يمكن بها الهروب من المسؤوليات. من يسرع يَفُز. ومن يبقى في مكانه يخسر. وتعدُّ مجموعة وارهول من القطع غير الدائمة بشكل صارخ، وهي التي تمَّ الاستيلاء عليها بشكل عشوائي، كلّ قطعة تمَّ شراؤها على حافز اللحظة، ليس لإشباع الرغبة، ولكن للتنفيس عن رغبة مؤقّتة، وبعد ذلك مباشرة يتمُّ وضعها على الرف بدلاً من تذوّقها، أو حب بيل جيتس للتخلّص من الأشياء العزيزة منذ لحظة، التي تمَّت ملاحظتها بشكل مؤثّر ووصفها ريتشارد سينيت بشكل واضح، قد تكون بمثابة نماذج للروح الثقافية الجديدة. إنَّ التعلّق بالأشياء ذات العمر الطويل المتوقّع يتعارض مع مبدأ البقاء نحيفاً وخفيفاً وصاحب لياقة. لكنَّ هذا المبدأ، بدوره، يعارض تحمّل المسؤوليات الأخلاقية، التي قد تؤدّي إلى التزامات وارتباطات و"أعباء" أخرى من شأنها أن تُلقى، مع البقية، في البحر من منطاد الهواء الساخن. هذا كلّه لا يبشّر بالخير للاعتراف بإنسانية الآخر.

تسعى الفنون، كما هو الحال دائماً مع التاريخ، إلى أن تعكس تجربة الحياة انعكاساً رمزيّاً بحسب الشكل الذي تتخذه ووفق الوسائط التي تستخدمها، وإن لم تنم رسالتها عن ذلك صراحة وبوضوح. فالفاعليات والتراكيب الفنية التي يُقصد منها ألّا تستمر لمدّة أطول من عرضها المؤقّت بزمن، هي في طليعة الموضات الفنية. وإنَّ الأعمال الفنية (أو ينبغي بالأحرى الحديث عن الفاعليات الفنية؟) هي بمثابة تمرينات عامة على الطابع المؤقّت للأشياء، وعلى إحلال الخبرة الفنية محل موضوع

التجربة الفنية. ثمَّ يأتي الفنان داميان هيرست[*]، ليغمر قطعاً من اللحم الميّت في الفورمالين ليخبرنا بتفاهة أحلام جعل العابر دائماً.

■ قبل عامين، كان الحديث عن ما بعد الحداثة أمراً له جدواه، ولكن منذ منتصف التسعينيات كانت هناك حركة في الفكر الاجتماعي بعيداً عن التركيز على ما بعد الحداثة. ومن الواضح تماماً أنَّ تكرار ظهور ما بعد الحداثة في عملك قد تراجع. لقد توقّفت عن الحديث عن ما بعد الحداثة وأصبحت أكثر ميلاً للحديث بدلاً من ذلك عن الحداثة السائلة. لماذا حدث هذا التحوّل في عملك؟ هل الحداثة السائلة بدل ما بعد الحداثة أو موازية لها؟

⬅ نعم، أنت على حق. على مرِّ السنين، أصبحت أشعر بعدم الارتياح بشكل متزايد تجاه مصطلح "ما بعد الحداثة" بعدِّه "المصطلح الشامل" لمجموعة واسعة من التحوّلات التي تميّز المجتمع الناشئ، وأودُّ بشدّة أن أصدّق أنَّ عدم ارتياحي لا علاقة له بالتقلّب سيّئ السمعة في الموضات بين الطبقات الثرثارة، بما في ذلك قطّاعها الاجتماعي العلمي. فعندما لجأت إلى مفهوم ما بعد الحداثة كمحور يتمُّ حوله ترتيب كلّ ما هو جديد في الواقع الاجتماعي الحالي، فقد ابتعدت عن مفهوم "ما بعد الحداثة الفنية" الذي كان منتشراً على نطاق واسع آنذاك. فعلى عكس مذهب "ما بعد الحداثة الفنية"، الذي ككل "المذاهب"، يشير إلى برنامج أو موقف أكثر من

---

[*] فنّان بريطاني معاصر معروف بأعماله الاستفزازية والمثيرة للجدل في كثير من الأحيان. ولد في 7 يونيو 1965 في بريستول، انكلترا. اكتسب هيرست مكانة بارزة في عالم الفن في أواخر الثمانينيات وأوائل التسعينيات كشخصية رائدة في حركة الفنانين البريطانيين الشباب. وهو معروف بقطعه الفنية الصادمة في بعض الأحيان. ومن أشهر أعماله سلسلة من الأعمال الفنية التي تصور حيوانات محفوظة في الفورمالين، التي يشير لها باومان. فضلاً عن مساهماته في الفن المعاصر، يعدُّ شخصية بارزة في الجانب التجاري في عالم الفن. ولقد اكتسب الاهتمام لتجاوزه أنظمة المعارض التقليدية وبيع أعماله مباشرة في المزادات، مما جعله واحداً من أغنى الفنانين وأكثرهم نجاحاً تجارياً على مستوى العالم.

كونه سمات معينة لـ"العالم الموجود هناك"، فإنَّ "ما بعد الحداثة الفكرية" Postmodernity كنت آمل أن تشير إلى نوع معيّن من المجتمع، نوعية تصادف أنّها تخصّنا، ولكنّها على عكس نوعية مجتمع آبائنا. لقد قمت في وقت مبكّر بالتمييز بين "سوسيولوجيا ما بعد الحداثة الفنية" و"سوسيولوجيا ما بعد الحداثة الفكرية" وتمنّيت بصدق أن يتمّ الفصل بين الاثنين والحفاظ عليه. يبدو الآن أنَّ آمالي لم تكن مبرّرة. لقد تمَّ الخلط بين مصطلحي "ما بعد الحداثة الفنية" و"ما بعد الحداثة الفكرية" بشكل ميؤوس منه، إذ تمَّ استخدامهما في كثير من الحالات بشكل مترادف. لقد تمَّ عدّ الحديث عن ما بعد الحداثة الفكرية في حدِّ ذاته علامة على الانضمام إلى معسكر "ما بعد الحداثة الفنية". لقد وجدت نفسي بصحبة رفاق السرير الذين لا أفضّل أن أشاركهم السرير، بينما في كثير من الأحيان كانت تُقرأ أفكار في نصوصي التي لم تكن لي، ولكنّها تنتمي إلى أولئك الذين ارتبطت بهم بسبب هذا الخلط في المفاهيم. لقد بدأت في التراجع بمجرّد أن توصّلت إلى استنتاج مفاده أنّه في الاحتمالات كلّها قد خسرت المعركة، وأنّه بسبب الخلط في المفاهيم، فإنَّ المناقشة المعقولة للاتجاهات المعاصرة تحت عنوان "ما بعد الحداثة الفكرية" ستكون شبه مستحيلة.

وكان هناك سبب آخر أكثر أهمّية للتراجع. قد تتكئ إلى الوراء لتتذكر ذلك، وتتراكم التحفّظات، ولكن لا فائدة: فكلمة "ما بعد الحداثة الفكرية" تعني نهاية الحداثة، وترك الحداثة وراءها، والوجود على الشاطئ الآخر. ولكن هذا غير صحيح بشكل صارخ. نحن حداثيّون كما كنّا دائماً، ونعمل بقلق شديد على تحديث ما يمكن أن نضع أيدينا عليه كلّه. إذن، المأزق الذي نحن فيه هو: أنّنا نحيا الشيء نفسه، ولكنّه مختلف، انقطاع في ظلِّ الاستمرارية. لقد وجد أنطوني غيدنز طريقة للخروج من المأزق من خلال التلويح بمصطلح "الحداثة المتأخرة" late modernity. ولقد وجدت صعوبة في اعتماده. لم أفهم أبداً كيف نعرف أنَّ هذه الحداثة هنا والآن "متأخّرة"، وكيف يمكننا إثبات ذلك أو دحضه. فضلاً عن ذلك، فإنَّ فكرة

"الحداثة المتأخّرة" تنطوي على مفهوم ما بعد الحداثة نفسه: لا يمكن للمرء أن يتحدّث عن مرحلة "متأخّرة" من عملية ما إلّا إذا افترض أنَّ العملية قد تلاشت، وبالتالي يمكنك "رؤيتها كلّها". إنَّ اصطلاح "الحداثة الثانية" عند أولريش بيك هو الاصطلاح الأفضل، ولكنّه في حدِّ ذاته عبارة عن حاوية فارغة تحتوي المعاني كلّها. فلا يبيّن منه الفارق ما بين الحداثة "الثانية" والحداثة "الأولى". ولقد وجدت كذلك أنَّ اصطلاح الحداثة الفائقة Surmodernité جورج بالانديير أكثر قبولاً. ومن المؤسف أنَّ الترجمة الإنكليزية لا تبدو جيّدة كما في النسخة الفرنسية الأصلية(*). ومن هنا اقتراحي الخاص: الحداثة السائلة التي تشير إلى ما هو مستمر (الذوبان، والتفكّك) وغير متصل (عدم تصلّب المنصهر، وعدم إعادة الاندماج) على حدٍّ سواء. حتّى الآن، وجدت هذا المفهوم مناسباً ومفيداً. حاولت في الكتاب الذي يحمل العنوان نفسه أن أتطرّق واحداً تلو الآخر إلى بعض القضايا المركزية والحيوية للغاية الموضوعة على جدول الأعمال الاجتماعي في العصر الحديث، من أجل معرفة ما الذي تغيّر وبقي سالماً بسبب ظهور المرحلة "السائلة"، ويبدو لي أنَّ المفهوم يساعد على "فهم" التغييرات وكذلك الوعي بصور الاستمرارية.

(*) ورد بالمقطع أسماء أنطوني غيدنز وأولريش بيك وجورج بالانديير، وهم علماء اجتماع بارزون قدّموا مساهمات كبيرة في هذا المجال. الأول هو عالم اجتماع بريطاني، عمل مستشاراً لتوني بلير، ومعروف بإسهاماته النظرية المهمة في علم الاجتماع وقد ترجمت غالبية أعماله للعربية. أما أولريش بيك، فهو أحد أهم وأعظم علماء الاجتماع الألمان، عمل في جامعة ميونيخ. ومعروف بإسهامه في نظرية المخاطر وتعريفه بالمجتمع الفرداني، باعتبار أنَّ الفردنة وفقاً له هي عملية اجتماعية ناتجة عن تدخل دولة الرفاهية ومساندتها للفرد وتحريره من ربقة الأسرة وارتباطه بها، فأصبح أكثر حرية وله كتاب في هذا الصدد يشرح فيه ويبين دلالة مفهوم الفردنة في الواقع الاجتماعي المعاصر. أمّا جورج بالانديه فهو فرنسي ركز في أعماله على ديناميات السلطة والاستعمار والتغيير الاجتماعي، لاسيّما في أفريقيا. ويعدّ كتابه "الأنثروبولوجيا السياسية" عملاً بارزاً في هذا المجال، وقد ترجم عربياً. [المترجم]

المحاورة الرابعة

الفردنة والمجتمع الاستهلاكي

■ غالباً ما تناقش في فكرك الاجتماعي مكانة "الفرد". الفرد هو ذات أخلاقية، وفاعل اجتماعي، وهو أيضاً نتاج لاستراتيجيات حياتية محدّدة، لكنّ كثيراً من الناس يرفضون جدوى الحديث عنه لأنّه حديث نظري صرف ويتجاهل الجوانب الاجتماعية لهويّتنا. فما موقفك من هذه القضية؟

➡ حسناً، نعم، إنّ مفهوم "الفرد" إشكالي ومثير للمشاكل، ولكنّه في ذلك لا يفوق المصطلحات الأخرى الكثيرة التي ترتبط بها السرديات الاجتماعية، أو في هذا الصدد، تتكوّن منها سرديات تجربتنا الحياتية، بل وإنّه أقل من هذه المصطلحات أيضا. نعم، من المحتمل أن نستمر في الشجار حول حقيقة "الفردية" من دون نهاية، وأيّ شيء نقوله عرضة للتحدّي، وكلّ ما نقوله والردود عليه سيكون لها في أغلب الأحيان أسباب وجيهة. ولعلّنا نتذكّر ما اعتاد لايبنتز(*) على القيام به من ترفيه لسيّدات البلاط، وذلك بإرسالهنّ إلى حديقة خريفية مورقة، بعد أن يطلب منهنّ العثور على ورقتين متطابقتين من النواحي كلّها من أوراق الشجر. لقد فشلن بالطبع، وبعد أن فشلن لم يتفوّهن بكلمة: لم يعودوا متأكّدين من أنّه من المنطقي التحدّث عن "أوراق البلوط"، أو "أوراق القيقب"، أو "أوراق الزان"، أو "أوراق

(*) يشير هذا المقطع إلى الفيلسوف وعالم الرياضيات الألماني جوتفريد فيلهلم لايبنتز (1646–1716). قدّم الرجل مساهمات كبيرة في مجالات مختلفة، بما في ذلك الفلسفة والرياضيات والفيزياء والمنطق. [المترجم]

الكستناء"، وبعد أن فقدن الثقة التي ماتت في اللحظة التي فكّرن فيها، لم يتمكّن من الكلام. وبعد بضعة قرون، اختار فيتغنشتاين مثال "اللعبة" وصورة جماعية لعائلة تشرشل ليجادل بأنّ "تشابه أفراد الأسرة" لا يعني أنّ هناك سمة واحدة يشترك فيها الأفراد جميعاً. لقد أبرز كلٌّ من لايبنتز وفيتغنشتاين، بقصص حيّة، ما تمّ تنفيسه بالفعل عبر قرون سابقة في النزاع الذي لم يتم حلّه بشكل كامل بين "الإسميين" و"الكونيين".

ليس هناك من ينكر أنّ هذا التفتّح والإغلاق الانتقائي، والتبسيط غير المبرّر وإفقار الواقع، الذي تتسم به صياغة "المصطلحات الجماعية"، أي المصطلحات التي تتفسّر أكثر من وحدة واحدة في المجموعات التي تدلُّ عليها، هو أمر لا يمكن إنكاره كمشكلة وتحدّي خطير أمام الفلاسفة أو المنطقيين أو اللغويين. أمّا بالنسبة لبقيّتنا، فقليلون، إن وجدوا، هم الذين يمرّون بعذاب من النوع الموصوف في رواية جان بول سارتر "الغثيان". وعلى العموم، على الرغم من المفارقات المنطقية كلّها والفخاخ الإمبيريقية، فإنّ لغتنا تخدم مهامنا اليومية بشكل جيّد، ولكن نادراً ما تتاح لنا فرصة للتأمّل أبداً في الطرق الغامضة التي يتمُّ بها تحقّق هذا العمل الفذ الرائع يومياً. لذلك أقترح أن نترك هذه المشكلة لقلق دارسي المفارقات المحترفين ونركّز بدلاً من ذلك على جانب آخر من القضيّة التي أثرتها، وهو الجانب الذي كان مجالنا الصحيح كعلماء الاجتماع منذ بداية الفكر الاجتماعي الحديث: وهو العلاقة بين "الفردية" والمجتمع، التي هي باختصار وجه آخر للعلاقة المعقّدة بين السيرة الذاتية والتاريخ.

عندما اقترح جون تومسون أن أجمع في مجلّد واحد المقالات المتفرّقة التي كتبتها والمحاضرات التي ألقيتها في السنوات الأخيرة (في الوقت الذي كنت أعمل فيه في البحث عن السياسة والحداثة السائلة)، كان هناك شيء واحد كان علينا مناقشته مطولاً. وهو اختيار العنوان الذي يعبّر بشكل أفضل عن الفكرة التي تربط

مجموعة المقالات معاً. قبلنا باقتراح جون "المجتمع الفرداني"، لكنّنا أسفنا لأنّ العنوان الأكثر ملاءمة لمحتوى المجلّد "وارد" بالفعل لدى نوربرت إلياس... في كتابه **مجتمع الأفراد**. إنّ عنوان إلياس المبهج في محلّه ولا يمكن تحسينه، كلّما استكشفنا مسألة الفردية وسردها. فهو يلقي جانباً كلّاً من مشكلات هوبز وسبنسر التي شغلت بال أجيال عديدة من المفكّرين الاجتماعيين، في حين كانت تمضي بهم في الاتجاه الخاطئ.

•

بدلاً من ذلك، نراه يلفت الانتباه إلى حقيقة أنّ "المجتمع" هو ما يجعل (أو لا يجعل، وفق مقتضى الحال) البشر أفراداً، بدلاً من أن يكون ترياقاً إعجازيّاً للسم النهائي للفردية المصوّرة على النحو الصحيح، أو الفردية "الطبيعية" والفطرية كما يسمّيها هوبز، أو العدو اللدود للفرد، كما يصرُّ سبنسر. وفي الواقع، ما نسمّيه "المجتمع" هو المسؤول عمّا إذا كان يُنظر إلينا على أنّنا كيانات ذات طابع خاص أو تسلسلي في الغالب، وما إذا كنّا نُخضِع استراتيجية حياتنا (بوعي أم بغير وعي) لتأكيد الخصوصية وتنميتها أو "التوافق مع النمط السائد". ومن المضحك بما فيه الكفاية (أو ليس مضحكاً على أيّة حال، نظراً لمدى شيوع تقليد عادات بومة مينيرفا)، أن نقول كلمة "المجتمع" و"نفكّر في المجتمع"، حيث يحتاج المرء بالفعل إلى التقدّم إلى حدٍّ ما على الطريق إلى الفردية، أن يعلم شعور "اليتم" والحرمان من المرشدين والحرّاس وتركه يحمل في جيبه خرائط غير كافية بشكل مزعج وأدوات محدودة في صندوق أدواته الخاص.

■ **المعنى الضمني لإجابتك هو أنّ الحديث عن "الفرد" يمثّل تجرّداً من الترابط والعلاقات الاجتماعية. وبعبارة أخرى، ليس الأمر أنّ الأفراد موجودون في المجتمع، بل إنّ المجتمع يرتبط بأشكال من الفردية. وبهذا تعني طريقة التعامل مع هذه القضية أنّه من الضروري أولاً أن نكون قادرين على التحدّث عن المجتمع. فما المجتمع برأيك؟**

قليل من معاصرينا يتذكّرون أنَّ اصطلاح "المجتمع عندما ظهر للمرّة الأولى في لغة علم الاجتماع الناشئ أوانها، كان عبارة عن استعارة، مثل الاستعارات المنتقاة كلّها، التي تكشف عن سمات معيّنة للموضوع الذي تنطبق عليه مع إعطاء أهمّية أقل للسمات الأخرى. وهكذا من خلال دراسة علماء الاجتماع لهذا الجزء أو الجانب من العالم، برزت استعارة المجتمع إلى السطح وأبرزت قيمة الوجود في "صحبة".

تستعمل استعارة المجتمع، صراحةً أو ضمناً، صوراً للتقارب والقرب والعمل الجماعي والمشاركة المتبادلة. ويمكن استخدام اصطلاح "مجتمع" كاستعارة لأنَّ الخبرات التي سعى علماء الاجتماع لفهمها والتعبير عنها كانت تمثّل تجارب عدد من الأشخاص الذين يتشاركون في المكان نفسه، ويتفاعلون في عديد من أنشطتهم، إن لم يكن كلّها، ويلتقون ببعضهم كثيراً ويتحدّثون معاً في مناسبات عديدة. ولكونهم متحدين بهذه الطريقة، واجه هذا العدد من الناس احتمال العيش على مقربة من بعضهم لمدّة طويلة قادمة، ولهذا السبب كانت وحدة بيئة الحياة متوّجة بالجهد المبذول لتقريب الصفوف، لجعل التعايش "متناغماً" و"منظّماً" إذ يمكن أن تتبعه "المنافع المتبادلة".

لكنَّ المفارقة هي أنَّ هذا النوع من الخبرة التي سعى علماء الاجتماع من أجل الإمساك به بشبكة مفاهيمهم عند استخدام اصطلاح "المجتمع" كاستعارة، قد أصبح بارزاً لأنّه كان بالفعل في حالة من التدهور وبحاجة إلى اهتمام عاجل ووثيق، ممّا يتطلّب أدوات جديدة ليتمَّ "القبض عليه". لقد كانت "الصحبة" على وجه التحديد هي المفقودة، وغيابها واضح. أصبحت تجربة "التواجد في صحبة" نادرة. لا يعني ذلك أنَّ المواطن البشرية قد أخليت من سكّانها ولم تعد الحشود مرئية في أيّ مكان (على العكس من ذلك، نادراً ما كانت الشوارع في الماضي مكتظّة بالسكّان كما هو الحال في المدن التي تنتشر وتتضخّم في كلّ مكان) ولكنَّ التواجد في هذا الحشد الحضري لهو تواجد مختلف بطريقة أو بأخرى عن "التواجد في صحبة"، وبالتالي

على النقيض من ذلك فقد بدا واضحاً ما يعنيه "التواجد في صحبة" حقًّا (إذ يعني "الكثافة الأخلاقية" كما اقترح دوركايم لاحقاً، بعدِّها مختلفة "الكثافة الفيزيائية")(*). فمن خلال اختيار تطبيق استعارة "المجتمع"، حاول علماء الاجتماع اظهار أنَّ هذه الحشود المجهولة ومجهولة الهويّة التي اقتحمت الحياة اليومية، وبقية الأشخاص كلّهم الذين بقوا بعيداً عن الأنظار بشكل دائم، غير معروفين ومعروفون فقط (أو مسموع بهم)، بعيدون، ولكنَّهم متداخلون إلى حدٍّ ما، كانوا على الرغم من المظاهر "مثل" تلك الصحبة التي اعتاد الفرد أن يكون فيها؛ وليس القرب كلّه قد يبدو وكأنَّه وجود في صحبة، فالتواجد في صحبة لا يتطلّب القرب كشرط ضروري له. كرّس دوركايم أعمال حياته لمحاولة إظهار كيف يمكن تحقيق تأثيرات ضبط وترويض الكائنات التي يحتمل أن تكون متوحّشة عن بعد، من دون الاتصال وجهاً لوجه، من خلال تقسيم العمل ونظام قانوني منضبط حسب الأصول، ولكنَّه نظام مجرّد، ويتمُّ تحقيق الانضباط أيضاً عندما يتمُّ تحقيق التأثيرات نفسها من خلال الطقوس الجماعية ورقابة الجيران القريبة والمستمرّة لبعضهم البعض.

■ هل يعني ذلك أنَّ المجتمع كان متخيّلاً وليس موجوداً؟ وإذا كان الأمر كذلك، فما ظروف ذلك التخيل؟

⬅ لخّص بنديكت أندرسون قرنين من جهود علماء الاجتماع عندما صاغ مفهوم "المجتمع المتخيّل".

أتساءل: هل يمكن تصوّر "المجتمع" على الإطلاق، وهل يمكن أن يصبح "صحبة متخيّلة"، ألم تكن تنم التجربة اليومية بالفعل عن شيء مختلف كلية، ألم تنم عن

(*) يميّز دوركايم بين الكثافة الأخلاقية والكثافة المادية، ويقصد بالأولى تماسك وقوّة العلاقات الاجتماعية نتيجة التشارك في القيم والأعراف والأخلاقيات داخل المجتمع الواحد، لكنَّ الكثافة الفيزيائية هي كثافة وجود الأفراد في المكان الواحد واكتظاظه بهم [المترجم].

الوحدة، والهجر، وغياب الرفقة؟ أعتقد أنَّ المجتمع أصبح موضوعاً للمعرفة في اللحظة التي بدأ فيها تحوّل أعضائه إلى *أفراد*، فهو بنفسه انسحب من العالم المرئي (ناهيك عن الواضح)، ومن "المسلّم إليه"، واتخذ وضعية الوقوف خلف الكواليس، حيث لا يمكن إلّا أن يكون "متخيّلاً" ومحور التنظير.

مما يتألف "تحول الناس إلى أفراد" ويتكوّن؟ هو بالتأكيد عبارة عن فكِّ الروابط التي تشنّج تحرّكات الإنسان: أي "التحرّر من القيود"، لكنّه يتألّف أولاً وقبل كلِّ شيء من وضع "الصيرورة" قبل "الوجود". فالفرد مخلوق محنته هي خلاصة حياة شغله وعمله أو نتيجة لها أو هجرها. والأفراد هم ما أصبحوا عليه، كلٌّ واحد منهم نتيجة اختياراته ومساعيه. قد تكون هذه السلسلة السببيّة مسلّمة وليست بياناً لحقيقة، لكن الحقيقة ليست على المحك هنا. إنَّ "تحوّل الناس إلى أفراد" يعني التعامل مع هذا الافتراض بعدِّه "حقيقة الوضع القائم" الفعلية والنظر إلى النجاحات المكتسبة والهزائم المتكبّدة كما لو كان حالها هو الحال القائم بالفعل.

وفي مجتمعنا هذا، نحن جميعاً أفراد، ولكن بالنسبة لمعظمنا فإنَّ معنى "أن نكون فرديين" يتوقّف هنا: بمعنى أن يتمَّ معاملتنا على أنّنا "رجل أو امرأة عصاميين". الاختيار موجود في كلِّ مكان، ما عليك سوى اختياره واتباع ما اخترته. إذا ضاع منك ما ترغب فيه، فلابدَّ أنَّ هناك خطأ ما فيك وفيك وحدك. انظر حولك: الآخرون يحدّدون خياراتهم وينالون ما يرغبون، فلماذا تفشل؟ هذا لا يعني بالضرورة أنّك إذا حاولت بجدٍّ بما فيه الكفاية فقد تتخلّص من كلِّ شيء لا يعجبك في عالمك، وأنَّ كلَّ شيء في هذا العالم ناعم ومرن وجاهز لإعادة تشكيله حسب الرغبة. ما يعنيه ذلك هو أنَّ الأشياء التي لا يمكن تغييرها ووضعها في الشكل المرغوب به من خلال مجهودك الخاص لا تستحق أن تفكّر فيها مرَّةً أخرى، والاهتمام بها سيكون مضيعة لوقتك.

إنَّ الجهود المبذولة لهي كبيرة حتّى تبقيك مشغولاً طوال حياتك! فأنت بحاجة إلى العثور على أفضل نظام غذائي وممارسة التمارين الرياضية للحفاظ على رشاقتك وخفتك ولياقتك؛ عليك أن تكتشف أيّ نوع من الهويّة الجنسية يناسبك أكثر ثمّ تجرّب، واحدة تلو الأخرى، الوسائل المتاحة لتجعلك جذّاباً للجنس الذي تختاره؛ تحتاج إلى معرفة كيفية تكوين صداقات والتأثير على الناس؛ كيف تجتاز مقابلة ناجحة وكيف تجعل الآخرين معتمدين عليك من دون تعريض نفسك لخطر التبعية؛ كيف تكون واثقاً من قدرتك على توجيه الأمور البازغة في طريقك وكيف تثق أنّك واثق من نفسك. حقّاً إنّ هذه الجهود بمثابة عمل تمارسه مدى الحياة.

لا عجب أنّنا نشهد هذه الأيام "طفرة في الاستشارة" حقيقية، مع وجود عدد كبير جدّاً من الخبراء الذين يبيعون بضائعهم ويقدّمون خدماتهم بشكل متطفّل: نصيحة حول كيفية التأكّد من أنّ الاختيار صحيح وأنّه تمّ تجنّب الاختيار الخاطئ. تختلف نغماتهم، لكنّ هناك فكرة واحدة مسموعة في كلّ لحن: المسؤولية تقع على كاهلك فأنت مسؤول عن عملك (مطبخك، غرفة نومك، مسار الركض، وبطاقة الائتمان الخاصة بك). ذلك كلّه يتلخّص في مهارتك وذكائك وتصميمك. إنّ أفعالك أو عدم أفعالك هي التي تصنع الفارق بين النجاح والفشل، وبين المتعة والتعاسة. لقد صاغ أنتوني غيدنز مفهوم "العزل": نحن الأفراد، يمكننا "عزل" معرفة الخبراء المتّسمة بالغموض، وجعلها ملكاً لنا والتعامل معها كما نتعامل مع أملاكنا، خذها أو اتركها، أو ازرعها أو الق بها بعيداً. ويرى غيدنز في هذا ضمانة لاستقلالنا. نحن لسنا دمى في أيدي الحكماء، نحن أحرار في اتخاذ القرار. ربّما، لكنّ الجانب الآخر من منح "الإذن بالعزل" هو السماح للخبراء بالبقاء بعيداً عن المشاكل. إذا لم تنجح الوصفة أو النظام، فهذا خَطَؤُكَ مرّةً أخرى، خطأ مختاره ومستخدمه؛ لم تنظر إلى المكان الذي يجب أن تنظر إليه أو لم تنظر عن كثب بما فيه الكفاية. إنّ الخبرة في حدِّ ذاتها تخرج من التجربة الفاشلة سالمة، وسلطتها سليمة، وصورتها غير ملوّثة.

تستمر لعبة الاستشارة والعزل، مدفوعة بمخاوف الوحدة وعدم الكفاءة التي لا يمكن للحياة التي نعيشها بشكل فردي إلّا أن تولّدها يومياً.

هذا هو العالم الذي نعيش فيه، وهذا هو المكان الذي يجب أن تبدأ فيه التحليلات الاجتماعية كلّها محادثتها مع التجربة الإنسانية، سواء للأفضل أو للأسوأ.

■ إذن هل تقول إنَّ التحليل السوسيولوجي يجب أن يتجنّب التجريدات، وأن "يبدأ من هنا"؟

⬅ البدء من هنا هو مسألة مدى ملاءمة أو عدم صلة البحث الاجتماعي بالمتلقّين الرئيسين لخدماته في العالم الفردي. لكنَّ "البدء من هنا" لا يكفي في حدِّ ذاته لتحقيق مهمة أخلاقية. فـ"البدء من هنا" في حدِّ ذاته ليس إلّا واقعياً، إذ يتمُّ إجراء جرد جيّد لصفات التجربة الإنسانية ورسم خريطة جيدة لمجال الدراسة؛ باختصار، مسألة حسن النية. يتطلّب اتخاذ موقف أخلاقي خطوة حيوية أخرى. أن تكون أخلاقياً يعني أن تكون راغباً ومستعدّاً لتقديم المساعدة. المشكلة التي تدفع إلى هذه الخطوة التالية وتجعل اتخاذها شرطاً لا غنى عنه لـ"علم الاجتماع الأخلاق" هي أنَّ حالة الانتماء اجتماعياً كأفراد يتحمّلون المسؤولية الكاملة عن آثار أفعالهم (ويدركون محنتهم كنتيجة لتأثير أفعالهم) لا يعني أنَّ الأشخاص الذين تمَّ اختيارهم على هذا النحو، كلّهم الأشخاص الذين تمَّ اختيارهم على هذا النحو أو الغالبية العظمى منهم، يمكنهم بالفعل التصرّف وفقاً لـ"مرسوم المسؤولية". والعكس هو الصحيح. يفتقر معظمنا ببساطة إلى الموارد التي يتطلّبها تأكيد الذات الحقيقي وتعريف الذات وتقرير المصير. ولكن كما لو أنَّ هذا القيد لم يكن كافياً، فهناك سبب أقوى حتّى الآن لبقاء مسلمة الفردية الكاملة في الهواء بالنسبة للكثيرين منّا (وربّما معظمنا): جذور كلّ ما يزعجنا وأنَّ العقبات التي تعترض طريق الحياة الكريمة والمرضية أخلاقيا عالقة بعيداً عن متناول العمل الفردي. يتمُّ غرس هذه

الجذور وزراعتها اجتماعياً ولا يمكن حفرها و"إزالة السموم" منها إلّا بشكل جماعي. ولكن بمجرّد بدء الحركة، تصبح الفردانية ذاتية الدفع ومكثّفة ذاتياً؛ فأحد أهم إنجازاتها هو تقويض إمكانية التصرّف اجتماعياً، ومساءلة المجتمع أولاً ثمّ متابعة هذا النقد بممارسة اجتماعية مشتركة.

سيحتاج علم الاجتماع "ذو الضمير الأخلاقي" إلى اجتياز اختبار آخر، فضلاً عن البدء من الاعتراف بأنّنا "جميعنا أفراد الآن". يجب أن يكشف عن آلية تلك العملية الفردية الغريبة التي تصادف أنّها من نصيبنا؛ الآلية الشبيهة بتلك التي اخترعها فرعون الذي أمر عبيده العبرانيين بالاستمرار في إنتاج الطوب، ولكنّه منع إمدادهم بالقش اللازم للإنتاج. يجب أن نعيد توجيه انتباهنا، المنشغل بالكامل في الوقت الحالي بمخاوف أنانية، إلى حقيقة أنّ نوعية الحياة التي تدار بشكل فردي تعتمد على عوامل لا تدار بشكل فردي، بل تدار اجتماعياً وذلك من دون معالجة قضايا تلك الإدارة الاجتماعية. ولا يمكن فعل الكثير، وبالتأكيد ليس بما فيه الكفاية، لتحسين تلك الجودة. بطريقة غريبة، تمّ عكس معنى "علم الاجتماع الأخلاقي". لقد كانت في زمن "الحداثة الراسخة" مهمّة الدفاع عن الحرّية الفردية والكرامة ضدّ المد الشمولي المتصاعد المتدفّق من القوى الاجتماعية المركّزة والمكثّفة. إنّها الآن، أو في الأقل يبدو لي، مهمّة إعادة تشكيل المجتمع بوصفه ملكية مشتركة ومسؤولية مشتركة لأفراد أحرار يهدفون إلى حياة كريمة.

■ يقدّم ليزيك كولاكوفسكي بعض الموارد لطريقة التفكير في الأهمّية الأخلاقية للفرد في كتابه الصغير الحرّية والشهرة والكذب والخيانة. ويقول إنّ البشر أحرار وقادرون على الاختيار بين الخير والشر؛ إنّ القدرة على الاختيار هي التي تجعل الناس مسؤولين عن أفعالهم، وفي الوقت نفسه، يستحقون أن يُمنحوا كرامة معيّنة. يقترح كولاكوفسكي مبيناً لأنّنا

أحرار، فإنّنا نمتلك الكرامة، والكرامة تتطلّب أن تؤخذ في الاعتبار، وتتطلّب أن تُحترم. ما تقييمك لهذه الحجّة؟

⬅ نعم، كما هي عادته، فإنّ صديقي المثقف ليزيك كولاكوفسكي على حقّ بما لا يدع مجالاً للشك: لولا حرّيتنا في الاختيار، لما كان لمفهوم الكرامة أيّ معنى. لكنّ الأكثر من ذلك هو أنّ مفهوم الكرامة لن يظهر. فنوع الخيال الذي يمكن أن يولّد هذا المفهوم يولد في تجربة الاختيار بين الخير والشر، بينما يكون في الوقت نفسه موضوعاً لهذه الاختيارات.

لكن اسمح لي أن أضيف أنّه كما في حالة العدالة، كذلك في حالة الكرامة. إنّها التجربة السلبيّة، وفي هذه الحالة تجربة الإهانة، هي التي تأتي أولاً. تولد الكرامة في الاحتجاج على المحتوى القبيح والمؤلم للتجربة، كمسلّمة: مسلّمة نفي السلبية. لم يكن من الممكن تصوّر هذه الولادة لو لم نكن قد أكلنا بالفعل من شجرة معرفة الخير والشر، ولو لم نكن نمارس بالفعل فن العيش بهذه المعرفة، وهو أمر صعب للغاية. وأنت على حقّ أيضاً: الحرّية والكرامة يسيران جنباً إلى جنب، فهما يولدان ويموتان معاً. وبقدر ما يكون الفرد حرّاً (أو بعبارة أخرى بقدر ما تأخذ الحرّية الإنسانية شكل التفرّد)، فإنّ الفردية تنضم إلى هذا الزوج غير القابل للتجزئة لتشكّل (دعني أخاطر باستخدام هذا المصطلح) الثالوث البشري.

لكنّ الأمر كلّه يتوقّف على محتوى الحرّية. قد لا يعني كوننا أحراراً في الاختيار أكثر من غياب القوى التي تحظر الاختيار، أو القوى التي تستخدم قدرتها على إرغامنا على حصر اختياراتنا في نطاق ضيّق بشكل غير مبرّر قد توافق على التسامح معه، لكنّ كونك حرّاً قد يعني شيئاً أكثر من ذلك: قدرة الأشخاص الأحرار على التأثير على نطاق الاختيارات المتاحة لهم وممارسة فنّ الاختيار بينها بفعّالية. ما يترتب على المناقشة التي أجريناها منذ لحظة هو أنّ هذين المكوّنين للحرّية قد لا يكونا موجودين في وقت واحد، وأنّه على الرغم من أنّنا بذلنا الكثير لتوفير المكوّن

الأول، إلَّا أنَّ مجتمعنا لم يفعل ما يكفي تقريباً لتأمين العنصر الثاني. من المؤكَّد أنَّ هذه الازدواجية ستمتدُّ إلى وحدات الثالوث الأخرى، التي تعتمد بشكل وثيق، كما هي، على نوعية الحرّية. لقد ألمحنا إلى هذا الأمر في حالة الفردية، ولكن لابدَّ من قول شيء ما عن العنصر الثالث في الثالوث: الكرامة.

لكلمة "الكرامة" معانٍ عديدة، تعكس عديداً من التطلّعات، التي تتشكّل جميعها في العالم الذي يعيش فيه مستخدموها. فالحرمان من الاختيار في عالم المختارين إهانة. والحرمان من حقِّ الفرد في التنقّل حسب اختياره في عالم المسافرين والسياح إهانة. وحرمان الفرد من حقّه في عرض تفضيلاته في عالم "حقوق الإنسان" والتسامح المتزايد باستمرار مع شكل حياة الفرد إهانة، بل وإظهار عدم كفاءة المرء في هذه المجالات كلّها في عالم "الأفراد العصاميين" يعدُّ أيضاً إهانة، ويمكن القول إنَّها الأكثر إيلاماً على الإطلاق، وهو نوع من "الإهانة الفوقية" في الواقع. وفي عالم يجعل السعادة في المرتبة الأولى بين مقاصد الحياة، فإنَّ قطع سبل الوصول إلى السعادة هو إهانة؛ وتكون هذه الإهانة أكثر إيلاماً إذا كان حجب الوصول من فعل الشخص نفسه، كما يجب أن يكون بالتأكيد- أليس كذلك؟- بين الأفراد العصاميين. يمكنك أن تتعلّم الكثير عن طبيعة الحالة الإنسانية في مجتمع معيّن من خلال جمع المعاني الحالية لـ"الإهانة" ومعرفة أيٍّ من المعاني يتمُّ الإشارة إليه بشكل شائع وأكثر صخباً في الشكاوى الإنسانية. وبناءً على ذلك، فإنَّ معنى "الكرامة" يتطلّب أو يدافع عن التغييرات من مجتمع إلى آخر، وكذلك من "بقعة اجتماعية" إلى أخرى. إنَّني أميل إلى القول بأنَّ كلَّ مجتمع يقلِّص الكرامة حسب مقياسه الخاص. ومع ذلك، فإنَّ التشذيب كلّه مهين بالفعل. وكمخلوقات تتمتّع بقدرة عجيبة (حتَّى لو لم تكن ممتعة دائماً) على الاختيار بين الخير والشر أو الصواب والخطأ، ألا ينبغي للبشر أن يكونوا قادرين على معارضة ذلك؟ وفي المقام الأوّل من الأهمّية، ألا ينبغي لهم أن يكون لهم رأي في متى (إذا) تمَّ إجراء التخفيضات؟ بكلمات أخرى: ألا توجد أسس جيّدة لافتراض نوع من الكرامة

يتجاوز أيّاً من الأشكال التي صاغها أيُّ مجتمع معيّن، "كرامة الكرامات" إذا جاز التعبير، الكرامة التي تتمثّل على وجه التحديد في جعل صوت المرء مسموعاً ومحل إنصات، عندما يتعلّق الأمر بتحديد ما الذي يجب على الشخص الراغب في الكرامة أن يسعى إليه وتحت أيّ ظرف؟

لقد عدنا إلى كاستورياديس، إلى إصراره على أنَّ الأفراد لا يمكن أن يكونوا مستقلّين ما لم يكن المجتمع كذلك. والمجتمع لن يكون مستقلاً إذا (تبعاً لحجج ومصطلحات كاستورياديس) "المجلس والشعب" لا يستطيعان أو لا يريدان أن يقولا إنَّ هذا القانون أو ذاك ملزم لأنَّ، وفقط لأنَّ، هذا المجلس وهذا الشعب هنا والآن يعتقدون أنَّه يجب عليهم ذلك. كن على حقّ وأن تكون للأفضل: إذا قبل المجتمع، بدلاً من ذلك، أن يتمَّ دفعه وسحبه من قبل قوى، مبصرة أو عمي، لا يمكنه الوقوف في وجهها ويجب عليه أن يطيعها بخنوع وهدوء. ألا ينبغي لنا أن نقول إنَّ العيش في ظلّ مبدأ "لا يوجد بديل" هو إهانة للمجتمع، مثلما أنَّ عدم القدرة على الاختيار هو إهانة للفرد؟ وكما هو الحال مع الاستقلالية، فإنَّ كرامة المجتمع وكرامة كلّ فرد من أعضائه مرتبطتان ارتباطاً وثيقاً ولا يمكن فصلهما ويعتمدان على بعضهما البعض. إنَّ كرامة الأفراد لا تتحقّق إلّا في مجتمع كريم.

■ أحد الموضوعات الرئيسة في الفكر الاجتماعي النقدي هو على وجه التحديد فكرة تقويض الكرامة. هناك صورة ماركس عن العمل المغترب، وصورة فيبر عن سجناء القفص الحديدي، وصورة ماركوزة للإنسان أحادي البعد، و"الروبوتات المبهجة" التي رسمها ميلز. يمكن العثور على مزاج مماثل في عملك الخاص في كتاب الحرّية، تتناول واحدة من أكثر القيم التي يتبجّح بها الغرب (وهي في هذا الصدد واحدة من أهم القيم في فكرك الخاص) وتنتقد ما أصبحت عليه الحرّية وما تعنيه بشكل جوهري من وجهة نظر مجموعة من الافتراضات الضمنية حول ما يمكن أن تكون

عليه الحرّية. طوال الوقت، أنت تصرُّ على أنَّ الحرّية يتمُّ تحليلها كعلاقة (يتمتع شخص واحد بالحرية في حين لا يتمتّع بها الآخر؛ وحرّية الأول تُكتسب على حساب إمكانية حرّية الأخير). وعلى هذا النحو، فإنَّك تضع الحرّية في إطار فهم اجتماعي شامل.

يطلب نوع مجتمعنا، في الأقل في معظم الأوقات، منّا أن نسعى، كما قال بيك، إلى "حلول نابعة من السيرة الذاتية لتناقضات النظام" حتّى لو كانت فرص القدرة على اتباع نصيحة هذا المنطق السليم ضئيلة في أقل تقدير، نظراً لأنَّ هذه الحلول غير موجودة بالنسبة لمعظمنا.

ومن ثمَّ هناك مجال للشك في أنَّ الفرديّة والحرّية الفرديّة مجرّد خدعة: وأنَّ العبودية الجديدة المختبئة خلف "الفردنة" المزعومة تتجذّر؛ أنَّه في حين أنَّ الناس قد يبحثون بالفعل عن حلول من السيرة الذاتية الفريدة لمشاكل الحياة، فإنَّ بحثهم، وبالتأكيد النتائج التي يتوصّلون إليها، تكون محدّدة مسبّقاً، ومقرّرة مسبّقاً، لذا يجب أن يقعوا جميعاً في نمط محدّد بشكل ضيّق. لقد كانت هناك أسماء كثيرة تمَّ من خلالها تنفيس هذه الشكوك. على سبيل المثال لا الحصر: الإنسان ذو البعد الواحد، "الروبوتات المبهجة" التي ذكرتها، ولكن أيضاً "الإنسان المحكوم بتوجّه الآخر" لديفيد ريسمان ولاسيّما "المجتمع الجماهيري" الذي ينتج "أناساً جماهيريين" على نطاق واسع، وليس للحديث عن الإنذارات المنتشرة في كلِّ مكان بشأن العيوب الفطرية لدى "البرجوازيين" أو "المتبرجزين"، مع ميلهم إلى المطابقة، ونفورهم من الأصالة، وميلهم إلى الوقوف في الصف و"تجاوز مستوى الجيران المعيشي أو الانحدار عنه".

لقد كانت هناك محاولات عديدة لتفسير لماذا يجب أن يكون الأمر كذلك: الجهود المبذولة لرفع الميول الموصوفة إلى مستوى الضرورة التي تحدّدها طبيعة المجتمع الذي ننتمي إليه أو طبيعة نحن الذين ننتمي إلى ذلك المجتمع. تذكّر على

سبيل المثال "الخوف من الفراغ" عند أدورنو وهوركهايمر، أو "الهروب من الحرّية" عند إريك فروم، أو "المقنّعين الخفيين" عند فانس باكارد، أو عد إلى أبعد من ذلك إلى "الحشد" عند غوستاف لوبون (الذي فصّله إلياس كانيتي لاحقاً بشكل رائع أو "تقليد" غابرييل تارد. تعود السمات نفسها مراراً وتكراراً بأزياء مختلفة، ويتمُّ تحديثها وفقاً لأحدث صيحات الموضة، ولكن مع تعديل طفيف فقط. تنقسم الموضوعات، تقريباً، إلى فئتين: إمّا إلقاء اللوم على المجتمع لإجبار الناس على التقليد أو إغرائهم، أو إلقاء اللوم على الناس أنفسهم لوضع هذا النوع من السلوك المقلّد فوق تحديات خلق الذات وتأكيدها.

وقلّما يوجد دخان من دون نار. على الرغم من أنّنا في خضمّ المعركة نميل إلى إنكار أسباب الخصوم، إلّا أنّ كلّ رأي له حجّته ووجاهته. يسلّط المجتمع الحديث ضغوطاً قويّة على الفرد، بل ويقيم أيضاً حواجز تجعل الطريق إلى فرديّة الفرد وعراً وهزازاً ويجعله في كثير من الأحيان طريقاً يصعب عبوره. ولكن دعونا لا ننسى أنّ النار الخاصة التي يشير إليها دخان "المجتمع الجماهيري" تشتعل في منازل أولئك الذين يكرهون "المجتمع الجماهيري"، ويجدونه غير مستساغ ومناقضاً للإنسانية الحقيقية. إنّهم يندبون صعوده في حين يشعرون (ويأملون) بأنّهم محصّنين من طعومه، مثلما كان أوديسيوس محصّناً من أغاني صفّارات الإنذار المغرية. إنّ "الثقافة الجماهيرية" والمناقشات المماثلة تحكي كثيراً عن محنة "الناس"، لكنّها لا تقول الشيء القليل، إن لم يكن أكثر، عن حالة المتناقشين. و"الثقافة الجماهيرية" أو "الروبوتات المبهجة" هي الصور التي تكشف في الوقت نفسه بعض جوانب اللياقة البدنية للجالسين، بل وأيضاً رؤية الرسامين.

ومع ذلك، رأى المؤلّفون الأشخاص الذين وصفوهم، ونظروا إليهم من مكان وقوفهم، ولم يكن بوسعهم أن يفعلوا غير ذلك. كانت الطبقات المتعلّمة في العصر الحديث، التي سُمّيت فيما بعد "المثقّفين"، منذ البداية "أفراداً مهنيين". وكانت

مناصبهم وأدوارهم المهنية تتطلّب الأصالة، والتجريب، والتساؤل أو رفض العقيدة التقليدية وتجاوزها الدائم؛ وكان عليهم أن يثبتوا همّتهم بإظهار قدرتهم بالفعل على التفوّق في هذه المساعي كلّها. ولا عجب أنّ فكرتهم عن "المجتمع الصالح" كانت عبارة عن نوع من المجتمع يوافق على هذا النوع من المواقف والسلوكيات ويعزّزها بقوّة.

لكنّ هذا الوضع في حدِّ ذاته لم يحدّد بعد ضرورة توجيه تهمة السلوك الجماعي ورفض الفردية ضدّ الجماهير، أو توجيه تهمة التحريض على هذه الخطايا ضدّ حكامهم ومديريهم. فعدد لا بأس به من المثقّفين، على كلِّ حال، عدّوا الفردية امتيازاً للأفضل، وهدية ثمينة لا ينبغي إهدارها، ولا يمكن الوثوق بها من قبل الآخرين الذين لا يستطيعون تقديرها أو التعامل معها بعناية. وفي كتابي "المشرّعون والمفسّرون" وضعت قائمة طويلة إلى حدٍّ ما من الآراء المحتقرة والساخرة حول "الكتلة الغبية الشبيهة بالقطيع"، و"المُعتادة على التدافع بدلاً من المشي منفرداً"، التي عبّر عنها أعظم العقول في العصر الحديث. ولكي تندب الطبقات المتعلّمة قدوم "المجتمع الجماهيري"، لابدَّ من استيفاء شرطين آخرين. أولاً، لابدَّ أنَّ القيادة الروحية التي تطمح إليها الطبقات المتعلّمة أن تتمَّ من خلال التنوير بدلاً من السيطرة القسرية. ثانياً، لابدَّ أنَّ هذا المسعى قد اتضحت عبثيّته أو كونه عرضة لخطر أن يضحى غير فعّال بسبب المنافسة غير العادلة من أنواع الجهات الخاطئة كلّها ("وسائل الإعلام"، وكتاب النسخ التجارية وأمثالهم هم الأشرار الرئيسون في الموقف)، أو بسبب رفض الجهلاء التنوير، وذلك بفضل ميلهم المثير للاشمئزاز إلى رفض نصيحة اتباع الذوق السليم وشغفهم الفاحش بالتسلية "المبتذلة" والمنتجات الثقافية الرديئة. إنَّ الشكوى من مقاومة الفردية على المستوى الشعبي، أو الشكوى من توجّه أهل القمّة إلى تشكيل الأفراد المحتملين والمفترضين في كتلة واحدة، هي باختصار شكوى مدفوعة بشعور غريب بأنَّ السيطرة على الأمر تفلت من أيدي الطبقات المنوط بها السيطرة عليه، وأنَّ "مشروع التنوير" سيبقى "غير مكتمل" أو لن يحقّق شيئاً.

إنَّ نقد الواقع يولد في الفجوة بين "ما ينبغي" و"ما هو موجود". وبما أنَّ الطبقات المثقّفة في أيّامنا أصبحت فاترة تجاه فكرة "المجتمع الصالح" مع طموح حثّ "الشعب" نحوه، ناهيك عن توجيهه، يمكن الظن بأنَّ الفجوة بين الوضع القائم وما ينبغي أن يكون عليه المجتمع فجوة قد تقلّصت، وبالتالي فقد النقد قوّته. وهناك بالفعل علامات على أنَّ هذا ما يحدث. فلا يسمع أحد هذه الأيام عن أهوال "المجتمع الجماهيري" كما سمع قبل نصف قرن. فمن الشائع أن نسمع أنَّنا جميعاً أفراد الآن، ولم يتبقَّ الكثير ممّا يتعيّن علينا القيام به لجعلنا أكثر فردية ممّا نحن عليه الآن: وهكذا مع قدوم التاريخ إلى نهايته، دعونا نعيش في سعادة دائمة. وقد يتساءل سائل عمّا إذا كان هذا التغيير في النغمة ناجماً عن صعود "الجماهير" إلى مستوى الفردية أم عن ابتعاد أنظار أولئك الذين يسجلون تقدّمهم.

ومع ذلك، اسمحوا لي أن أعود إلى السؤال الذي وجّهته إليّ مباشرة، ولاسيّما إلى مقالتي القصيرة عن الحرّية. إنَّني أتطرّق فيها (ولو بشكل موجز وسطحي) إلى الغموض الذي يكتنف الموقف الفكري تجاه احتمال الفردية العامة، لكنَّ النقطة التي أثرتها، وهي أنَّ الحرّية علاقة اجتماعية، لا ترتبط إلّا جزئياً بهذه المشكلة على الرغم من أنَّني أتفق معك، بأنَّها ليست مرتبطة تماماً بها. ما ناقشته في هذه المقالة كان شيئاً آخر، نقطة واضحة إلى حدٍّ ما، لنفكّر فيها: بما أنَّ القدرة على جعل الأشياء تمضي كما يرغب الإنسان لها أن تمضي هي الجوهر الأعمق لتجربة الحرّية، وبما أنَّ تحقيق هذا التأثير يعتمد حتماً على التزام الآخرين برغباتنا حتَّى لو تعارضت رغباتنا مع رغباتهم، فمن المحتمل أن تكون الحرّية لعبة محصّلتها صفر، أي لعبة يكون فيها مكسب بعض اللاعبين خسارة للبعض الآخر. وفي تلك اللعبة لا يمكن أن يكون هناك فائزون من دون خاسرين. وحرّية البعض تعني عدم حرّية البعض الآخر. إذا كان الأمر كذلك، فإنَّ الحرّية (على أيّ حال، الحرية الإيجابية، والقدرة على القيام بالأشياء) ستكون امتيازاً وليست ملكية عامة ومشتركة بالتساوي. أكرّر: تبدو هذه الفكرة واضحة تماماً، ومع ذلك فهي غائبة في المناقشات الدائرة حول

الحرّية التي تدور حول "الفرد في حدِّ ذاته"، الفرد المجرّد. إنَّ إدراك حقيقة هذه النقطة هو إدراك يعوقه أيضاً حقيقة أنّه كقاعدة عامة، فإنَّ عيّنات الأزياء الراقية للحرّية بين أيدي أهل القمّة تتبعها بسرعة نسخ الإنتاج الضخم المخصّصة "للناس العاديين"، وهي النسخ الرديئة والمغشوشة بالتأكيد. فتبدو الحرّية ملكيّة شائعة مثل الثلّاجات، ومع ذلك، في كثير من الأحيان، يتساءل العملاء التعساء في محال السوبر ماركت المخصّصة لبيع الحرّية، المثقلة بنسخ الإنتاج الضخم، نسخ الحرّية الحقيقية، عن سبب إثارة هؤلاء المجانين هناك في القمّة هذه الضجّة ولماذا.

■ يثير كتابك "الحرّية" قضيّة النزعة الاستهلاكية والمجتمع الاستهلاكي. الآن، عندما تناقش المجتمع الاستهلاكي، فإنَّ لهجتك دائماً ما تكشف عن وجود نقد عميق وملتزم. أنت ترفض قبول النزعة الاستهلاكية بشروطها الخاصة. فما المحاور الرئيسة لانتقاداتك للنزعة الاستهلاكية؟

◄ إنَّ كونك مثقلاً بمهمّة إيجاد حلول من واقع السيرة الذاتية لتناقضات النظام هو وضع غير جذّاب، والرغبة الطبيعية للغاية والمشتركة على نطاق واسع في الهروب من هذه الحالة هي المادة الرئيسة التي يتمُّ من خلالها تزوير طعوم السوق المغرية؛ ويبدو أنَّ الأسواق تغري عملاءها المحتملين باستخدام حرّيتهم في الاختيار للحصول على علاجات حاصلة على براءة اختراع للآثار الجانبية غير السارّة لهذه الحرّية. أودُّ أن أقول إنَّ التأثير الأكثر ضرراً للسوق الاستهلاكية هو الوعد بأنَّ العلاج للمشاكل كلّها التي قد تعاني منها ينتظرك في مكان ما في بعض المتاجر ويمكن العثور عليه إذا بحثت بجدّية كافية. إنَّ الآثار اللاحقة لذلك الوعد ثلاثية، كلّ واحدة منها مميتة. أحدها هو "ضعف المهارات الاجتماعية"، وهو إهمال تعلم مهارات المناقشة والتفاوض حول طرق الخروج من المشاكل مع الآخرين، والاعتقاد بأنَّ هذه المهارات ليست ضرورية حقًّاً، إذ يمكن الحصول على حلِّ المشكلة بجهد أقل وبتكلفة أقل سعراً خلال رحلة التسوّق القادمة. والسبب الآخر هو الاستنتاج

بأنَّ التعامل مع مشاكل الحياة، مثل تناول المواد الاستهلاكية، شأن انفرادي لا يمكن أن يكتسب كثيراً من الفعّالية من خلال التعاون مع الآخرين. والتأثير الثالث يتمثّل، إذا جاز التعبير، في استبدال مكافحة الأعراض بالشفاء من المرض: مهما كنت متسوّقاً حريصاً وذكياً، فلن تجد في المتاجر علاجاً للأسباب الاجتماعية لمشاكلك، فقط وصفة لكيفية تخفيف حدّة التجارب والمحن التي سبّبتها (أو ببساطة لنسيان المتاعب طوال مدّة مطاردة الوصفات والأدوات المرفقة). إنَّ ظهور المستهلك معناه سقوط المواطن. وكلّما كان المستهلك أكثر مهارة، كان المواطن غير كفؤ. هذا، تقريباً، ردّي على ما سألتني عنه، أي "الخطوط الرئيسة لنقدي للنزعة الاستهلاكية".

كلُّ تجسد اجتماعي له معاييره الخاصة لمعنى الكرامة؛ وكذلك الأمر بالنسبة لتجسّد المواطن (وكذلك المُنتج، "فاعل الأشياء") في صورة مستهلك، فله كذلك معاييره الخاصة لمعناها. أتذكّر أنَّ والدتي كانت فخورة بمهاراتها في الغسيل عندما استمتعت ببياض شراشف السرير الذي لا تشوبه شائبة، إذ كانت تفركه على لوح الغسيل، وتنقّعه، وتمسحه ثمَّ تكويه. ستفتخر الأم (أو الأب) في الوقت الحاضر بتحديد موقع الرف الموجود بالمتجر الذي يحتوي على أفضل علامة تجارية لمسحوق الغسيل، وستفتخر بشراء غسّالة ماهرة بشكل خاص. كلاهما، الأب والأم، ادعيا الكرامة بشأن ما هم فخورون به. هل ترفض، بضمير مرتاح، منح الكرامة لأيٍّ منهما؟ تكمن قوّة النزعة الاستهلاكية في اكتمالها بمنفذها الخاص لـ"غريزة الصنعة"(*)، ومعاييرها الخاصة للياقة، وفي الواقع، معاييرها الخاصة لمعنى

(*) تشير "غريزة الصنعة" إلى الدافع البشري المتأصّل أو الميل إلى الاعتزاز بجودة عمل الفرد والرضا عنه. غالباً ما يرتبط هذا المفهوم بعالم الاجتماع والفيلسوف الأمريكي ثورشتاين فيبلين. في كتابه المؤثّر "نظرية الطبقة المترفة" إذ قدّم فيبلين فكرة غريزة الصنعة بعدِّها جانباً أساسيّاً من السلوك البشري. تتضمّن غريزة الصنعة الرغبة في الصنعة والتميّز وإنشاء منتجات جيّدة الصنع. إنّه يتجاوز مجرّد العمل من أجل البقاء ويشمل الدافع الجوهري لإنتاج أشياء ذات قيمة وجودة. هذا المفهوم مهم في فهم كيفية تعامل

الكرامة. يمكن أن تكون هذه المعايير مختلفة تماماً عن المعايير التي ترغب أن تسود بدلاً منها، ولكن لا تحمل سخطك على الملايين الذين يتخلّصون بكلِّ سرور من ألواح الغسيل بمجرّد أن تصبح الغسّالة معروضة.

النزعة الاستهلاكية هي شكل من أشكال الحياة. لقد كانت هناك أشكال أخرى، وستكون موجودة، ولكلٍّ منها جاذبيته وجوانبه المؤثّرة، التي تختلف في كلِّ حالة. فلنركّز على عيوب نمط الحياة الاستهلاكية، ومخاطره، ومساوئه، ونحاول علاجها أو التخفيف منها، إذا استطعنا. دعونا ننبّه أنفسنا والآخرين إلى ما نفتقده جميعاً عن قصد أو عن غير قصد، مثل مباهج الاقتصادات الاجتماعية أو الأخلاقية التي لا يستطيع اقتصاد السوق أن يقدّمها ولا يستطيع تقديمها. دعونا نؤكّد على حقيقة أنَّ النزعة الاستهلاكية ليست مأزق "ما من بديل"، بل هي خيار (على الرغم من أنّه اختيار افتراضي وليس متعمّداً، إلّا أنّه اختيار يتمُّ اتخاذه بشكل جماعي، برغم أنَّ "الجماعية" لا يمكن إلّا "تخيّلها")، ودعونا نتأكّد من أنَّ أيَّ خيار يتمُّ اتخاذه سيكون خياراً واعياً ومدروساً بالكامل. ولكن دعونا نتقبّل أيضاً أنَّ الكفاح من أجل البقاء في لعبة المستهلك هو، في عالمنا هذا، وسيلة لتحقيق الحلم الإنساني الأبدي بالكرامة. لا يمكن إلقاء اللوم على إنسان بسبب الظروف. وإذا كان من الممكن إلقاء اللوم عليه، فهو عدم احتساب الخسائر التي تسبّبها هذه الظروف عندما يتمُّ حساب بركاتها أو الاستمتاع بها من دون تفكير.

■ لا يمكن لأيِّ شخص أن يمتلك الكرامة التي يتضمّنها المجتمع الاستهلاكي ويعزّزها. وفي نهاية المطاف، إذا كنت سأصبح مستهلكاً قادراً على الاختيار، فسوف أحتاج إلى المال ومهارات معيّنة. لكنَّ المال ومهارات المستهلك

الأفراد مع ما ينجزونه من عمل، والشعور بالإنجاز من جرّاء قيامهم بشيء له جدوى ومعنى. وبمعنى أوسع، تساهم غريزة الصنعة في فهم كيفية مشاركة الأشخاص في الأنشطة الإنتاجية ليس فقط للأغراض النفعية، ولكن أيضاً لتحقيق الرضا الشخصي والاجتماعي المرتبط بالحرفية والعمل الجيّد.

يسيران معاً. فليس الجميع لديهم ما يكفيهم من المال ليُمنحوا كرامة عدّهم مستهلكين أكفاء، وبالتالي، هم لا يمتلكون أيضاً الكفاءة التي يجزي المجتمع الاستهلاكي لها العطاء ويكافأ عليها. إنّهم، كما قلت أنت كثيراً، "مستهلكون معيبون". ولكن إذا توافر انقسام ما بين المستهلكين القادرين والمستهلكين المعيبين، فهل إذن سيعيشون في عوالم أخلاقية شديدة الاختلاف ذات جدران عالية تفصل بينهم؟

➡ إنّنا جميعاً نعيش في مجتمع من المستهلكين، ولا نستطيع أن نساعده. جماعياً أو فردياً في الأقل. إنَّ العيش في مجتمع المستهلكين يعني أن يتمَّ قياسك أو تقييمك أو مدحك أو تشويه سمعتك بالمعايير المناسبة لحياة المستهلك. أولئك الذين لا يستطيعون ممارسة اللعبة بشكل صحيح لأيِّ سبب من الأسباب سيكونون، في أعينهم كما في أعين الآخرين، محرومين من الكرامة، وبالتالي يتعرّضون للإذلال فضلاً عن صور المعاناة الأخرى كلّها، الجسدية أو الروحية، التي قد يضطرّون إلى تحمّلها. فذكاء الفرد في عالم استهلاكي يعتمد على حجم الموارد التي يستطيع حشدها ونشرها؛ أمّا أولئك الذين لا يملكون إلّا القليل من الموارد لحشدها ونشرها، فهم مستهلكون معيبون أو مشوّهون أو ناقصون. إنّهم لا يجتازون اختبار الكرامة.

ولعلّك تتساءل: ألم يكن الفقراء "معيبين" أيضاً في مجتمع المنتجين؟ وبما أنَّ الأشياء الأخرى كانت في المقام الأول في أذهان البشر في ذلك الوقت، فقد كانوا منتجين معيبين، فلم يساهموا كثيراً في ثروة الأمّة عندما تقاس تلك الثروة بمقدار العمل وليس بحجم الاستهلاك، ولكنّهم مع ذلك معيبون. نعم، هذا صحيح، لكن كونك معيباً كمنتج أو كمستهلك له تأثير مختلف على كرامة الإنسان. وأتذكّر ردّ مارغريت تاتشر على من أوحى لها بأنَّ ارتفاع معدلات البطالة له علاقة بارتفاع معدّلات الجريمة، وقتها قالت: كيف تجرؤ على التلميح بهذا الأمر! العاطلون عن

العمل لدينا أناس طيّبون ولطيفون، ولن يسرقوا! من سيقول القول نفسه- حتى مارغريت تاتشر- عن "الطبقات الدنيا" في المجتمع الاستهلاكي؟! لأنّ وجود مجتمع "المنتجين المعيبين" كان تهمة من التهم، وكان المجتمع- "قوّة الأمة وثرواتها"- هو الذي يخشى أن يعاني عندما يزيد عدد "المنتجين المعيبين". إنّ الاستثمار في استعداد العاطلين عن العمل لإعادة توزيعهم بمجرّد عودة الأوقات الأفضل يعني الاستثمار في رفاهية الناس جميعاً مستقبلاً. لقد بدت فكرة كينز المتمثّلة في تعزيز الطلب الاستهلاكي لتحفيز الإنتاج مقنعة في مجتمع المنتجين، ولكنّها سقطت مع الدخول للمجتمع الاستهلاكي. إنّ الاستثمار في الفقراء في مجتمع المستهلكين قد يكون فعلاً صائباً من الناحية الأخلاقية، ولكنّه ليس كذلك من الناحية الاقتصادية. فلن يضيف شيئاً لرفاهية أيّ شخص آخر أيضاً، لأنّه سيترك "أموالاً أقل في جيب المستهلك" ويتسبّب في ارتفاع أسعار السلع والخدمات. أمّا بالنسبة لمتلقّي المساعدة، فإنّ المساعدة المقدّمة سوف يُنظر إليها كلّها، بكلّ بساطة، كعمل خيري؛ ريشة في قبّعات المانحين، لكنّه عنصر آخر في القائمة الطويلة من إهانات المتلقّين لها. إذن، ما المزايا التي يجب أن يمتلكها "المستهلكون المعيبون"، حالياً أو مستقبلياً، للحصول على نعمة الخلاص؟ يبدو أنّهم لا يملكون أيّ شيء يمكّنهم من المطالبة بالكرامة. فالطبقة الدنيا التي ينتمون لها الآن لا تقبلها الكرامة وترفضها باختصار. فضلاً عن ذلك، فإنّ الإدانة بعدم الكرامة غدت أمراً يقبل بها المدانون.

لقد وجد لويك فاكانت في سلسلة دراساته الثاقبة عن الغيتو و"الشوارع البائسة" أو سكّان "العقارات الرثّة"، وجد دائماً القصص نفسها عن احتقار الذات والتهكّم منها التي يرويها المجيبون عليه مراراً وتكراراً [انظر على سبيل المثال، Bourdieu et al. 1999]. ويقولون إنّ الناس "هناك" (أي على أرض وطنهم) لا يصلحون لأيّ شيء. إنّ فقراء اليوم لا يشعرون بالتضامن مع بعضهم. قد يحبّون ويحافظون على صحبة بعض رفاقهم في القدر، وقد يخشونهم أو يعجبون ببراعتهم، لكنّهم بالكاد يحترمونهم. إنّهم سينكرون كرامتهم بالقدر نفسه من الحماس الذي

يفعله الأشخاص الذين يبتعدون عن "المناطق المحظورة". وكم يختلف الأمر عن المواقف المسجّلة في المناطق التي تعاني من البطالة الجماعية في أوقات الكساد الاقتصادي، المواقف الواردة لدى السكّان الذين يستطيعون أن يقولوا بضمير مرتاح إنَّ محنتهم جاءت من غياب الوظائف التي توفّر لهم نصيبهم من الكرامة الإنسانية. وفي فترة الكساد الكبير في الثلاثينيات، اندهش زوّار أحياء الطبقة العاملة عندما وجدوا العاطلين عن العمل مشغولين يوماً بعد يوم، يقومون بأعمال صغيرة في أنحاء المنزل كلّها، ويصلحون الأسطح وأرجل الطاولات المتذبذبة، وتقوم زوجاتهم بتنظيف الأرضيات اللامعة بالفعل من الغسل المستمر وغسل القمصان التي أصبحت بالفعل رثّة من الغسيل المستمر. استمرّت حياة الطبقة العاملة الكريمة كالمعتاد، مع بذل مزيد من الجهد والتفاني أكثر من المعتاد. لقد ظلّ "المسحوق جافا"(*)، وظلّ احترام الذات، والحق في أن تُحترم، أمراً قائماً حيّاً خلال أوقات المحنة.

أنت تلمّح إلى أنَّ الناجحين والمهزومين، أبطال المجتمع الاستهلاكي وأولئك الذين أذلّوهم، "يعيشون في عوالم أخلاقية مختلفة". لن أقبل هذا، أفضّل أن أتفق مع تذكير جيريمي سيبروك(**) بأنَّ الفقراء يعيشون في عالم تهيمن عليه معايير الأغنياء المتغلّبة وأنَّ هذا الوضع إن وجد يزيد من الطين بلّة (تذكّر أيضاً كشف ريتشارد سينيت عن "الأضرار الخفية للطبقية")، في حين يحرم الفقراء من الفرصة

(*) تعبير مجازي يراد به حفاظهم على الأدوات التي يستعملونها في عملهم كما هي قابلة للاستعمال، مثلما يحافظون على نشاطهم حيّاً ليتمّ الاستفادة منهم فيما بعد وقت إتاحة الوظائف. [المترجم]

(**) مؤلف وصحفي بريطاني معروف باهتمامه بقضايا العدالة الاجتماعية وعدم المساواة والعولمة. وغالباً ما تعكس كتاباته رؤية نقدية لتأثيرات العولمة على المهمشين. قام بتأليف عديد من الكتب والمقالات التي تستكشف الجانب الإنساني لمختلف القضايا الاجتماعية. تشمل بعض أعماله البارزة: "الدليل الجاد للطبقات والطوائف والتسلسلات الهرمية"، و"استهلاك الثقافات: العولمة والحياة المحلية"، و"أشخاص بلا تاريخ: الغيتوات الإسلامية في الهند". [المترجم]

الضئيلة التي يمكن أن تتاح لهم للتخلّص من أيٍ منها. إنّهم مشتّتون ومشاكسون، يحتقرون معاً "المستهلكين المعيبين". فما الذي يمكن أن يحلموا به؟ أن يصبحوا أثرياء، وبالتالي يكتسبون الكرامة المستحقّة فقط للمستهلكين الذين لا تشوبهم شائبة. الأغنياء ليسوا أعداء، بل أمثلة. إنّهم لا يكرهون الشخصيات، بل النجوم.

والحياة التي يعلمها النجوم، والمثال الذي يضعونه ليتبعه الآخرون، هي بالنسبة للمنبوذين من المجتمع الاستهلاكي أيّ شيء سوى الارتقاء. لم تعد الحكايات الأخلاقية تدور حول صبي ماسح أحذية يتحوّل إلى مليونير من خلال العمل الجاد والبخل وإنكار الذات. بدلاً من ذلك، تأتي حكاية خيالية مختلفة تماماً، عن مطاردة لحظات النشوة، والإنفاق ببذخ والتعثّر من ضربة حظ إلى أخرى، حيث يكون سوء الطالع والمغامرة عرضيين ولا يمكن تفسيرهما، ولكنّهما مرتبطان بشكل ضعيف بما فعله المحظوظ وغير المحظوظ، والسعي وراء ذلك الحظ، حيث يسعى المرء للحصول على تذكرة يا نصيب رابحة، من أجل مطاردة متعة أكبر والحصول على مزيد من لحظات النشوة والإنفاق ببذخ أكثر من ذي قبل. وفوق كلّ شيء: مشهد الفساد، وانتهاز الفرص حال قدومها، والأرباح غير المكتسبة، والضرائب غير المدفوعة، والمصافحات الذهبية للوظائف الفاشلة. ولا يستطيع أيّ من الأمثلة التي تقدّمها الطبقات العليا؛ من هم في الأعلى، أن تبيّن لمن هم في الأسفل كيفية التعامل مع التحدّيات التي تفرضها عليهم أحوالهم، ولكنّهم جميعاً يبتعدون عن القيام بأيّ شيء فعّال حيالها. وعندما تنعكس "كرامة الأغنياء" في مرآة الفقر المشوّهة، فإنّها ترتدُّ على عقبها وتتحوّل إلى إهانة للطبقة الدنيا.

ولذا أودُّ أن أقول: من المؤسف، ومن سوء حظ أهل الطبقات الدنيا، أنَّ قسمي مجتمعنا الذي يزداد استقطاباً لا يعيشان "في عوالم أخلاقية مختلفة".

■ **كيف يمكن تحقيق الشعور بالصلابة الفردية والأصالة في المجتمع الاستهلاكي إذا كان كل شيء في متناول اليد عابراً؟**

إنَّ "الأصالة" ليست مصطلحاً دارجاً. والأهم من ذلك، أنَّ المحتويات المدرجة في هذا المصطلح في المناقشات العلمية لا يبدو أنَّها مستمدّة من التجارب المشتركة بشكل عام. إنَّ الأساس الأساسي لـ"الأصالة" هو خطاب (إن استعملنا مفهوم لوك بولتانسكي وإيفا تشيابيلو) "النقد الفني" الذي يهدف إلى مكافحة الضغوط المتجانسة التي يمارسها المجتمع الحديث وتوافقه المتوطن، والخوف من "التميّز"، المميّز "للثقافة البرجوازية". هذا خطاب يقتصر إلى حدٍّ كبير على قطّاع ضيّق نسبيّاً من الطبقات المتعلّمة، معظمهم من الفنانين والشعراء، وروّاد الفردية، وأول الناس الذين وُضعوا في حالة من التكوين الذاتي الإلزامي ومثقلين بمهمّة استحضار تفرّدهم الخاص. ولد "النقد الفني"، كما يشير بولتانسكي وتشيابيلو، من "التوتّر بين حركة الفنّان والثبات المهووس لأولئك الذين نجحوا في عالم الأعمال". وتذكّر أنَّ الزمن الذي يشيرون إليه كان زمن "الحداثة الصلبة"، و"الرأسمالية الثقيلة"، و"الكبير جميل"، و"المشاركة على أرض الواقع". لقد كان أباطرة الرأسمالية الثقيلة بالفعل "ثابتين على الأرض"، ونعرفهم بطريقة لا لبس فيها من خلال ممتلكاتهم المادية وغير المنقولة في ذلك العالم الذي كان فيه "التمسّك بالأرض" (أي الثروة المرتكزة) علامة التميّز ومبدأ الحياة الناجحة، كان الفنانون من بين أول من قطعوا مراسيهم وطفوا، وحاولوا أوّلاً تحويل هذا المصير لمهنة يمتهنونها، وأن يجعلوا منها دعوة إلى علامة التفوّق والاستحقاق للامتياز. لم تكن هذه مهمّة بسيطة، بالنظر إلى الرأي السائد في عالم "الحداثة الراسخة"، فالتنقّل كأسلوب حياة، والافتقار إلى عنوان ثابت والحالة الناتجة عن "الافتقاد إلى هويّة واضحة"، كما اعتاد معظم الفنانين والشعراء أن يكونوا في معظم الأحيان، أمور كان يُنظر إليها على أنَّها أعراض الغفلة، والمراوغة، والتهوّر الخطير، والعبث الذي لا يغتفر، وعدم الموثوقية، والانحراف الأخلاقي. وُلدت "الأصالة" كجزء من الاستجابة القائلة "الأسود جميل"؛ محاولة لتحويل وصمة العار إلى وسام شرف.

نشأت "الأصالة" كنداء واضح، صرخة حرب. فليأتي الآن دور أولئك الذين يرتدون الأقنعة المعتمدة رسمياً بهدوء مع الحرص على عدم إظهار أيّ جزء من أجزاء وجوههم الحقيقية (إذا ظلّت لديهم)، وأولئك الذين يستبدلون أنفسهم (أو ما تبقّى منها) بمجموعة من الأدوار الموزّعة عليهم بشكل رسمي مع الحرص على عدم الانحراف عن النص وعدم جعل صوتهم مسموعاً (إذا ظلّ هذا الصوت موجوداً)، ليشعروا بالخجل من أنفسهم فيشعرون بالحاجة إلى الاعتذار، إن لم يصلحوا من أنفسهم. فمن يرتدي الأقنعة ويلعب الأدوار يعيش كذبة. الحقيقة مخبّأة في الداخل، تكافح من أجل الخروج؛ دع كلّ فرد يكون قابلة لنفسه- هوية الذات، الذات الفريدة، غير القابلة للتكرار، على عكس هوية أي شخص آخر، وغير قابلة للاستبدال بهوية أي شخص آخر.

لقد كانت كلمة "الأصالة" ككلٍ ذات لغة نضالية، تخدم المعركة من أجل السلطة. أين تكمن صلاحية التمييز بين الصواب والخطأ؟ أهي في المعايير السائدة "في الخارج" التي تكون المحاكم المعينة هي الوصية عليها، أو تراها "هنا"، في الأرض التي لا يمكن للمتسلّلين اختراقها والمعروفة فقط لمالكها الفردي الشرعي، الشخص الوحيد الذي يحقُّ له اتخاذ القرار وإصدار الحكم بشأن ملكية القرار؟ لا عجب أنَّ النقّاد الفنيين للبرجوازيين التافهين هاجموا هجومهم للترويج للبديل الثاني. وقد أكّدت تجربتهم الحياتية هذا الاختيار بشكل واضح. عندما تكون الذات في حركة دائمة، تبدو وكأنَّها النقطة الوحيدة الثابتة والمستقرة (فالمحور هو الثابت في الكرة الدوّارة)؛ إنَّ بقيّة العالم هو المتقلّب، ومتغيّر إلى الأبد، وفي الواقع، هو يتحرّك بعناد ولا يمكن إيقافه. والحقيقة هي أنَّ النقّاد حال سرد تجربتهم الخاصة، توقّعوا الأحاسيس التي لم يتذوّقها بعد خصومهم، الذين لم يتمكّنوا بعد من فهم القصّة لمدّة من الوقت، ناهيك عن الموافقة عليها، وعلى نطاق واسع. المفارقة في هذه الحقيقة هي أنَّ التحقّق منها لم يتم في نهاية المطاف عن طريق دفع الغطاء الذي يقمع أصالة الذات المكبوتة، ولكن نتيجة لسقوط قاع حاوية "الحقيقة الداخلية".

أعتقد أنَّ حرب الأصالة قد انتهت الآن. لقد تلاشت الحرب الكلامية: مديرو الأعمال والفنّانون وموظفو المكاتب ونجوم البوب المتنقّلون يشاركون تجربة العالم المتنقل نفسها، ولا يستطيع أيٌ منهم أن يبحث بشكل معقول عن أرضية صلبة واستمرارية في أيِّ مكان باستثناء أجسادهم ويأملون (على الرغم من ضعف اليقين بذلك) أن يجدوها في أنفسهم (في شخصهم personality أو هويتهم identity أو شخصيتهم Character أو أي اسم آخر يطلق عليها). يتوافد سماسرة الأوراق المالية ومندوبو المبيعات العائمون في الفضاء الإلكتروني لندوات نهاية الأسبوع للقاء الخبراء في التأمّل، وليس في "الإدارة العلمية"، ليتعلّموا إطلاق العنان لقواهم الداخلية، وليس تعلّم طرق ترويضها أو نزع فتيلها. لذلك ليست هناك حاجة للتشاجر بعد الآن. فالخصوم السابقون يفهمون بعضهم جيّداً. فضلاً عن ذلك، مع الفجوة الهائلة في تلك الحاوية الصلبة التي كان من المفترض أن تحتوي على الذات، فإنَّ طرفي الحرب المتلاشية كلهما يواجهان مشاكل أخرى تستهلك انتباههما.

إنَّني أفترض أنَّ الرغبة في أن يكونوا "أصيلين" لم تعد تشغلهم كثيراً، ولكنّه الخوف من أن يكونوا "أصيلين للغاية"، أصيلين أصالة مفرطة، متخوّفين من اكتشاف ذلك اللب الصلب داخلهم الذي لن يتزحزح أو يتحرّك، وبالتالي إن اكتشف سيضع حدّاً أمام مرونة الذات لا يمكن تجاوزه. وهكذا فإنَّ مسلمة الأصالة بعد أن توقّفت عن أن تكون سلاحاً في الحرب على انتزاع السلطة، فقدت كثيراً من جاذبيّتها السابقة، وحينما كانت في الماضي لم تكن جوانبها واضحة الوضوح كلّه، إلّا أنّها ما أن اتضحت وظهرت على السطح حتّى بدت أقل جاذبية وأقل ملاءمة. وهكذا تتحوّل الأصالة من أصل من الأصول إلى دين من الديون.

ويترتّب على تعريف الأصالة أن تكون، مثلها في ذلك مثل الحقيقة، شيئاً واحداً فقط: لا يمكنك أن تكون "أصيلاً" طوال الوقت الذي تتخذ فيه لنفسك أشكالاً

وألواناً كثيرة ومختلفة وتتخلّى عنها، إلّا إذا كان غياب الأصالة هو علامة تميّز الإنسان (أهي كذلك حقّاً؟). ويُعتقد أنَّ هذه "الأصالة"- أي غياب الالتزام ولاسيّما الالتزام الدائم بأي شكل معيّن والانفتاح على المستقبل (بحكم التعريف المفاجئ)، وسهولة تغيير "الهوية" بشكل متكرّر ومن دون تأخير عندما تحين الفرصة- هي التي يُعتقد بأنّها الأصل الأكثر ربحيّة، ولهذا السبب تصبح القيمة المطلوبة أكثر. والويل لكلّ من يستطيع أن يكون "أصيلاً" بطريقة واحدة فقط، طريقة غير قابلة للتفاوض. فالحياة الطيّبة (الحياة الأقل عرضة للخطر) هي حياة التجربة والبدايات الجديدة. ويشتهر الأشخاص الذين يدخلون عالمنا هذا بتأجيل أشكال المشاركة ذات المدى الطويل كلّها: الدراسة التي يرغبون في متابعتها (مع تجنّب تلك التي تؤدّي إلى تخصّصات محدّدة بشكل ضيّق)، والوظيفة التي يرغبون في تأديتها والشركة التي يرغبون في العمل بها، وشريك الزواج، والعائلة التي لم تبدأ بعد، هذه الخطوات كلّها التي كان يُنظر إليها في السابق على أنّها ضرورية على الطريق إلى الأصالة.

في أثناء كتابته لدراسة تحليلية لتاريخ العصر الذي أسمّيه "الحداثة الصلبة"، توصّل آلان بيريفيت إلى استنتاج مفاده أنَّ ديناميتها ووظيفة إعادة الصياغة والإصلاح الشامل التي قامت بها في المجتمع الذي ورثته، لم يكن من الممكن تصوّرها من دون ثلاثة أنواع من الثقة كانت لدى معظم الفاعلين: الثقة في الذات، وفي الآخرين، وفي المؤسّسات الاجتماعية. ربّما كان الخيار الأخير هو الأكثر أهمية: فقد قدّم إطاراً دائماً يمكن من خلاله تسجيل العمر الأقصر بكثير للفاعلين الأفراد واتصالاتهم، الذي يمكن الإشارة إليه ويمكن تقييمهم على أساسه. وفي أصنافها الثلاثة كلّها، يمكن أن ترتكز "الثقة" على التوقّع المعقول لطول العمر وعدم إمكانية الرجوع عن الالتزامات. ما يقترحه بيريفيت هو أنّه لا توجد ثقة حقيقية (أو ثقة بالنفس في هذا الشأن) بدون "المدى الطويل" وتجسيداته المؤسّسية. وإنَّ تذبذب المؤسّسات الاجتماعية و"عدم وضوحها حتّى إشعار آخر" يؤدّي إلى انهيار

الثقة بأنواعها كلّها. وعندما تهتزُّ هذه الساق، ينهار الحامل ثلاثي القوائم بالكامل على الفور.

بالمناسبة، ربَّما لم يستكشف أحد معضلة "النواة الصلبة" للذات أفضل من هنريك إبسن في مسرحيته مغامرات بير جينت. اكتشف بطله- بالطريقة الصعبة- أنَّ "نفسه الحقيقية" لا يمكن اختراعها أو اكتشافها. يبدو أنَّ الذات المخترعة قد قوبلت بسوء الفهم والاستياء. إنَّ جهد الاكتشاف- بنزع الأدوار التي تمارس في العلن دوراً تلوَ الآخر- مثله في ذلك مثل نزع الطبقات المتعاقبة التي تحيط بالبصلة، قد أدّى إلى الوصول للعدم الموجود في ذلك المركز، المركز الذي كان من المأمول أن يعثر فيه على الحجر الصلب. توصّل بير جينت في النهاية إلى حلٍّ لمأزقه: وهو الحب، الذي كان موجوداً منذ البداية، في انتظار عودته من الرحلات الاستكشافية المحكوم عليها بالفشل. ففي اتحاد المحبّين والتزاماتهما المتبادلة، وجد هذان الكائنان المنفصلان أصالتهما. يبدو أنَّ هذا هو الجواب بالفعل، لكنَّ السؤال الذي يمثّله هذا الجواب نادراً ما يطرحه أحد.

■ من المفترض أنَّ ما يسمّيه بعض المحلّلين "بالعلاقات النقية" سوف تعرّفها أنت كجزء من مشكلة الفردنة، وليست جزءاً من الحل؟

← إنَّ "العلاقة النقيّة" (أي، في نهاية المطاف، العلاقة التي يفترض كلّ شريك علاقة تستمر لمدّة طويلة، ولكنّها لا تزيد دقيقة واحدة عند وصول أيٍّ من طرفي العلاقة إلى الرضا المأمول) تضع حدّاً للإجابة الوحيدة على سؤال الأصالة الذي وجده بير جينت فعّالاً. تقدّم العلاقة (بشكل أعم: الالتزام) الدعم في تجارب الفرد ومحنه عندما يُفهم أنَّ أعمارهم تفوق أعمار الذين يعيشون بمفردهم في نزاعات ومتاعب، وأنّها علاقة ستبقى في السرّاء والضراء (حيث تقول الصيغة التي تقال، أن نظل في العلاقة في الغنى والفقر، وفي الصحة والمرض). فالعلاقات الهشة وقصيرة الأمد لا تحقّق المراد ولا تلبّي الفاتورة، بل على العكس من ذلك، فإنّها تصبح

التزامات تقيّد تحرّكات الإنسان مستقبلاً، لكنّها علاقات هشّة وهشّة على وجه التحديد بسبب نقائها. نحن عادة، وبحكمة، نرتبط عدّة مرّات، بعدّة خيوط، فتكون علاقاتنا قطعة لا نريدها أن تتفكّك. يجب أن يكون هناك المزيد من الروابط، ومن نوع مختلف، أنَّ تفوّق ما نحصل عليه من رضا غير منتظم منها، حتَّى تكون العلاقة مفيدة عند مواجهة اختبارات الحياة القاسية بشكل فردي.

ومن المفارقات أنّه مع ضعف الروابط وضعف العلاقات، يصبح "الترابط" صفة عزيزة على نطاق واسع وسمة يبحث عنها أصحاب العمل بشدّة في موظفيهم المحتملين. لقد تبيّن أنَّ "أن تكون على اتصال جيّد، وأن يكون لديك عديد من الاتصالات" هو الضمان الأكثر موثوقية للارتقاء إلى أعلى، لكن ما يهم ليس القوّة، بل عدد الروابط، وليس المتانة، بل سهولة الدخول إليها (والتخلّي عنها ضمنياً). وكما هو الحال في عديد من المجالات الأخرى، فإنَّ الكمّية تحل محل الجودة. عندما لا يكون أيّ من العناصر الموجودة في المجموعة موثوقاً به حقّاً، فيمكن للمرء الاعتماد فقط على العرض الزائد والمتزايد باستمرار. كلّما اتسعت الشبكة، كان ذلك أفضل. لا تهتم بالعمر القصير لكلِّ كابل توصيل.

■ هناك بعض التعليقات اللطيفة في كتابك الحداثة السائلة حيث تتحدّث عن العبادة المعاصرة للاعتراف بالأسرار جهاراً في نوع معيّن من البرامج التلفزيونية. هل أصبح مصير الأفراد الآن أن يعيشوا حياتهم تحت وهج الدعاية؟ هل سحقت الخصوصية في حياتنا الاجتماعية؟

⬅ منذ مدّة طويلة صاغ ريتشارد سينيت مصطلح "المجتمع المدمّر" destructive Gemeinschaft؛ مجتمع يدمّر أفراده بشكل منظّم ويدمّرهم بشكل منهجي من خلال عبادة الإخلاص غير المقيّد، والتنازل عن خصوصية الفرد وتجاهل خصوصية الآخرين، والكشف عن المشاعر التي يجب أن تظلّ حميمية، والمطالبة بالصراحة المتبادلة، وهو الفعل الذي يمكن أن يجعل الشركاء في العلاقة في حيرة من أمرهم

وضعهم في موقف حرج لا يطاق). ولقد ناقش سينيت ولادة هذا المجتمع في سياق "سقوط الشخصيات العامة"، مستشعراً في ظهوره أحد أعظم الأخطار التي يواجهها فن الحياة العامة. "الحياة العامة" لعبة ذات قواعد، والقاعدة الأكثر أهمّية هي مراعاة آداب معيّنة تسمح لنا بمشاركة ما يمكن وما ينبغي مشاركته من خلال الحفاظ على المشاعر، والتجارب Erlebnisse التي لا يمكن مشاركتها في محميّة خاصّة. وحذّر سينيت من أنّ كسر هذه القاعدة من شأنه أن يدفع الشركاء إلى الابتعاد ومن شأنه أن يزيد المسافة بدلاً من جعل القرب أقرب، وفي النهاية يجعل العمل الجماعي الحقيقي مستحيلاً.

ووفق الصورة التي رسمها سينيت، كان أحد الأشخاص في الجماعة هو الذي تطوّع ليغامر بوضع قلبه على كفّه، من أجل "الانفتاح"، والتخلّص من مكابح الإخلاص كلّها والمضي قدماً في اعترافه، ما أجبر الآخرين على غير رغبتهم للاستماع والموافقة. تمّ تسجيل هاجس سينيت المظلم قبل ثلاثة عقود. ومن ثمّ لا يمكن للمؤلّف أن يعرف سوى القليل عن قيام جماعة ما بإجبار أعضائها على الاعترافات العلنية، ومطالبتهم بمشاركة أسرارهم علناً، والادعاء بأنّ مشاركة هذه الأسرار حق للجماعة.

حدّد آلان إهرنبرغ ولادة هذا المجتمع المدمّر لذاته في فرنسا في إحدى أمسيات خريف العام 1983، عندما أبلغت إحدى السيدات وهي فيفيان، أبلغت ملايين المشاهدين، وهي جالسة أمام وهج كاميرات التلفزيون، أنّ زوجها ميشيل عانى من سرعة القذف، وبالتالي لم تذق طعم النشوة الجنسية أبداً في فراش الزوجية. ومنذ ذلك الحين أصبحت الاعترافات العلنية في برامج الدردشة التي لا حصر لها بمثابة غذاء يومي للأرواح المتعطّشة للصحبة. وفي تناقض صارخ مع تشخيص سينيت، يُقال لنا يومياً، وبكل موثوقية وفق ما يمكن أن يقال في عصر وسائل الإعلام، إنّنا نستطيع ويجب علينا أن نبني مجتمعاً حول كرسي الاعتراف، حيث من المفترض

علينا جميعاً أن نعترف في حين نلعب دور المعترف. ولا مجال للشك في أنَّ احترام الآخر قد يتطلّب تجنيبه إحراج أن يرى شخصاً آخر، يروي أسراراً، قذرة أو غير لائقة، بذيئة أو لا حشمة فيها، ولكنّها بصورة عامة أسرار قبيحة ومرهقة للأعصاب.

إنَّ العمل السهل الذي حقّقه مجتمع الاعترافات هو تدمير استقلالية الفرد تحت شعار تأكيد الذات. هذا هو ما يعنيه تعريف المجتمع بجعل هذا الكشف في مشهد عام. إنَّ التأثير الذي تمَّ الإعلان عنه وتمجيده باعتباره انتصاراً للفردية يرقى في الممارسة العملية إلى الهروب من الآلام والعذابات، ولكن أيضاً من التحدّيات والفرص للفردية. تتلخّص "الفردية" في التعامل بشكل فردي مع ما ينشغل الجميع بالتعامل معه، والإبلاغ عن التجربة بكلمات يسهل فهمها، حيث يتحدث بها الجميع. وفي نهاية المطاف، يتمُّ البحث عن "الفردية" من خلال خنق الخصوصيات الشخصية.

في بعض الأحيان، بل وفي كثير منها، يتمُّ إعاقة عملية ذوبان الفردية الشاقّة، في الطقوس العامة المتمثّلة في عرض نسخ من المشاعر الفردية المقبولة، في المهرجانات العامة للعواطف الفردية التي يتمُّ نشرها على نطاق واسع. الموت المفاجئ لأميرة مشهورة، والاحتفال المنسّق بعناية بالعرض الأول لفيلم مخصّص لتحطيم الأرقام القياسية في شبّاك التذاكر، ومنتصف الليل المنتظر بفارغ الصبر عندما يتمُّ عرض جزء آخر من قصّة عبادة للبيع، هذه الأحداث كلّها وما شابهها توفّر هذه المناسبة للتعبير عن "المشاعر العميقة" الفردية مع الاطمئنان إلى أنّهم أفراد بالفعل لأنَّ جميع الأفراد المعتمدين الآخرين في الأفق يعرضونها.

■ في هذه الظروف، ماذا يمكن للفرد أن يأمل إذن؟ من المفترض أنّنا لا نستطيع أن نأمل حتّى في الموت السعيد. ففي النهاية، من أو ما الذي سيجعل موتنا موجوداً في الذاكرة، من أو ما الذي سيهتم به بالفعل؟

سؤالك يمكن أن يجعل كثيراً من الناس يتوقّفون ويقلقون، لولا أنَّ الاهتمام بمتانة أيِّ شيء باستثناء الحياة الجسدية يتلاشى بسرعة، وأنَّ جودة "الاستدامة" تفقد قيمتها يومياً في بورصات السعادة الإنسانية. على حدِّ علمي، كانت السلعة الوحيدة المعلن عنها لعدم قابليتها للتدمير في السنوات الأخيرة هي أشرطة الفيديو؛ لكنَّ حياتها الأبدية كانت مغرية بفضل الوعد الضمني بأنَّ المستخدم سيكون قادراً على الاستمرار في محو الماضي المسجّل إلى ما لا نهاية وبدء التسجيل من الصفر. وفي "ثقافة الكازينو" لدينا، وهو المفهوم الذي أطلقه جورج شتاينر على أسلوب الحياة الذي يزرعه السوق الاستهلاكي، فإنَّ الحياة السعيدة هي تلك التي يُنظر إليها على أنَّها أبدية البدايات الجديدة. الخلود، مثل أيِّ شيء آخر، يجب أن يكون سهل الاستخدام ومطبوخاً مسبّقاً للاستهلاك الفوري؛ وما يشتهيه أحد هو تجربة الخلود، وليس الشيء الحقيقي، الغامض، المليء بالفخاخ، والعمل المكثّف كما هو. ما نتوق إليه، وما نحصل عليه، هو عالم يشبه متنزهاً لا نهاية له؛ لا نهاية للمكان، للزمن، ولكنَّه أولاً وقبل كلِّ شيء متنزهاً للأحاسيس التي لم تتم تجربتها بعد.

ما نشهده هذه الأيام هو أنَّ الخلود نفسه أصبح مميتاً. لكنَّ الموت يتوقّف عن القلق إذا جاء مع الوعد بإقامة الموتى. كان الخوف من الموت يعود إلى المنزل من خلال إدراك أنَّ الإنسان ليس لديه سوى حياة واحدة ليعيشها، وأنَّ الفرصة الضائعة هي فرصة لا يمكن استعادتها. لكنَّ هذه الحقيقة تكذب الآن من خلال عرض تقليص أكبر عدد ممكن من الحيوات "الجديدة والمحسّنة" طوال العمر، والنصيحة التي تقول إنَّه كلّما تمّت إزالة الحيوات المتعاقبة واستبدالها بشكل أسرع، تمَّ تعبئة المزيد منها واستبدالها. وبالتالي فإنَّ حجم "التجارب الخالدة" سوف يتضخّم. هذا، إذا كنت ترغب في ذلك، مجرّد مثال آخر للقاعدة الواسعة التي تطرّقنا إليها بإيجاز من قبل: فائض العروض يعوّض عن الجودة الرديئة لكلِّ واحد منها، ولكن أيضاً عن المعيار الذي يمكن تقييم تلك الجودة على أساسه، ولكنَّ الذي يمكن تقييمه لم يعد معروضاً الآن.

حاول، حاول، ثمَّ حاول مرَّةً أخرى، ربَّما تكون محظوظاً في المرّة القادمة، لكنَّ القدرة على الاستمرار في المحاولة هي أعظم حظ قد يأتي في طريقك. إنَّ احتمالية التوقّف على الإطلاق والبقاء مثقلاً مرَّةً واحدة وإلى الأبد بما كان موجوداً بالفعل هو أمر مثير للاشمئزاز حقًّاً، وهو أسوأ سوء حظ قد يصيبك. الأشياء تمَّ الحصول عليها للاستهلاك، وليس للاحتفاظ بها. ليس من المتوقّع ولا من المرغوب فيه أن تستمرَّ هذه الأشياء، خشية أن تسبّب فوضى في الموقع حيث يمكن الاستمتاع بأشياء "جديدة ومحسّنة" أخرى. كما هو الحال في ليونيا، إحدى المدن غير المرئية لإيتالو كالفينو، يتمُّ قياس الحظ السعيد والسعادة بكمّية النفايات التي يمكنك التخلّص منها من دون أيّ ندم. باختصار، لقد تمَّ تخفيض قيمة المدّة، في حين أنَّ قيمة الزوال تتزايد بسرعة. لم نصل إلى هذه الحالة بعد، ومن الصعب أن نبدأ في رؤية عواقبها، ناهيك عن العواقب طويلة المدى. لقد كانت الثقافة الإنسانية دائماً وبأشكالها كلّها أداة بارعة لتشييد صروح دائمة، باستخدام مواد هشّة وقصيرة العمر، أو لتصفية بلّورات الخلود الصلبة من سائل اللحظات الفانية. لقد كانت هذه مهمّة الثقافة غير الحاسمة إلى الأبد، لكنَّ عدم حسمها المطلق كان قوّة للثقافة، المصدر الأسمى لإبداعها وطاقتها التي لم تستنفد أبداً. لكن يبدو الآن أنَّ المهمّة نفسها قد تمَّ حذفها من جدول الأعمال. لقد حان الآن دور الحياة الجسدية المؤقّتة المعترف بها لترتفع بعظمة الصخور الأبدية كلّها فوق زوبعة الأشياء العابرة والمقيّدة بالموت من الرغبة والوظائف والمهارات والشراكات والملذّات وأنماط الحياة وأهداف الحياة وأحلامها.

وأكرّر: لم نكن هنا من قبل، لذلك لا نعرف حقًّاً ما يمكن توقّعه. لقد أصبح علم المستقبل، الذي كان دائماً هواية مشبوهة، أكثر خطورة من أيِّ وقت مضى، وأكثر خداعاً من أيِّ وقت مضى في حالة إنكارِ ممارسيه له. وأكرّر بعدك: "من وما الذي سيهتم بالفعل؟" هذا هو السؤال.

المحاورة الخامسة

السياسة

■ قلت لي في المحاورة الثانية إنّك تفهم ظهور الاهتمام بالسياسة في عملك بعدِّه "متابعة للأخلاق عند ليفيناس". لقد وضّحت أنَّ "مشكلة توسيع الرؤى والدوافع الأخلاقية للمجتمع ككل... مسألة سياسة"، لكنَّ الانتقال من الأخلاق إلى السياسة ليس من الأمور التي تشير إليها أعمال ليفيناس بالضرورة. بالأحرى، تشير أخلاقيات ليفيناس مباشرةً في اتجاه اللاهوت (على سبيل المثال: من الممكن أن تجد يوحنّا بولس الثاني يستشهد بليفيناس بطريقة مستحسنة). وعند ليفيناس، يعدُّ وجه الآخر مطلباً أخلاقياً لأنّه يمكن أن يعبّر عن المعاناة، والأهم من ذلك، لأنّه تجاوز للوحدة الكلية. يقول ليفيناس إنَّ وجه الآخر يشبه وجه الله برغم أنّه ليس مطابقاً له. بهذه الطريقة يميّز ليفيناس بين الوجه الخاص ولا نهائية الله. هذا هو الموضوع السائد في أخلاق ليفيناس، وهو معنى لا نهاية المطلب الأخلاقي الذي يركّز عليه. بهذا الخط الفكري إذن يثير ليفيناس مسألة علاقة الأخلاق باللاهوت. يمكن القول إنَّ ليفيناس يحطّم هذا النوع من الفكر العلماني الذي يمثّله ويعبّر عنه علم الاجتماع. ولا يمكن احتواؤه فيه على الإطلاق.

لكنَّ قراءتك لليفيناس كانت دائماً علمانية بشكل ثابت؛ "جزء الله" غائب بشكل ملحوظ. قد يُقترح أنّه فقط بسبب قراءتك العلمانية (المعلمنة

Secularized وذات الطابع العلماني (Secularizing) لليفيناس، أصبح ظهور مشكلة السياسة واضحاً.

تصبح قراءتك لليفيناس أكثر إثارة للاهتمام إذا جرى الاهتمام بنصوصك الخاصّة. أولاً، هناك مقال عن الدين في كتابك (ما بعد الحداثة وعذاباتها)، إذ يبدو أنّك ترى الدين من بقايا البحث عن الأمن الوجودي؛ وهي بقايا إمّا أنّها غير ذات صلة اليوم أو تتخذ الشكل المريض من "الأصولية". ثانياً، هناك كتابك (الموت والخلود واستراتيجيات الحياة الأخرى) الذي تتصارع فيه مع الأسئلة التي واجهتها أيضاً أديان العالم منذ زمن طويل (ما معنى الموت؟ ما معنى المعاناة؟). وثالثاً، هناك ميل متزايد في كتابتك لاستخدام الاستعارات والصور المستمدّة من الكتاب المقدّس. من الأمثلة الجيّدة على هذا الاتجاه ما ورد في بحثك، "ما آفاق الأخلاق في أزمنة عدم اليقين؟".

سيكون من المثير للاهتمام معرفة لماذا وجّهك ليفيناس في اتجاه السياسة وليس في اتجاه اللاهوت، وصوب الله. هل يشير ليفيناس إلى اللانهاية التي تتجاوز السياسة، ولكنّها أيضاً تتجاوز الفهم السوسيولوجي؟

⬅ إن كان لدينا دافع أخلاقي، فهو ضعيف القدمين. إنّه ليس مسافراً جيّداً وليس لديه مهارة كبيرة ولا يعرف الكلل مع تقدّمه في السن؛ فهو يستنفد طاقته بشكل أسرع حال تحرّكه. وعندما يشرع في السفر في رحلة فإنّه يشعر بالتعب بسرعة، وبالرغبة في الراحة والقيلولة بمجرّد وصوله إلى سياج المزرعة. عيناه حادّة على مسافة قريبة، ولكن مع تزايد المسافة، تصبح الخطوط الواضحة ضباباً. وهو ضعيف السمع، صرخات الاستغاثة القادمة من بعيد تصل إلى أذنيه بصعوبة. لقد أوصلت رسالتها، رسالة لا يمكننا أن ننساها بمجرّد سماعها: الأفعال خيّرة أو شريرة، وما هي عليه يعتمد على ما تجلبه من فائدة أو ضرر للكائنات الحيّة الأخرى.

لكنَّ كونه مسافراً فقيراً وقصير النظر وضعيف السمع، فإنَّه يضيع ويصبح غير قادر على الحركة وغير كفؤ عندما يكون بعيداً عن المنزل. ولعلَّ ما نعنيه بـ"الوطن" هو تلك الأرض الصغيرة والمريحة التي بداخلها يوجد دافعنا الأخلاقي، والدوافع الأخلاقية للآخرين كلّهم في الداخل، متنبّهة وحيوية، حريصة على إخبارنا أين يقع الحد الفاصل بين الخير والشر وتحذّرنا من التعدّي عليه.

أنت تعرف قلق هانز يوناس: مسلّحين بالعجائب التكنولوجية، يمكننا الآن أن نحمل عواقب أفعالنا إلى ما هو أبعد من مساحة أرض العائلة، نحملها في الواقع إلى مسافات رهيبة مكانياً وزمانياً، إلى أراضٍ لن نزورها جسدياً أبداً. أمّا بالنسبة لعواقب أفعالنا، فإنَّ قوى العيون والآذان (أو، في هذا الصدد، العضلات) لم تعد لها حدود. لكنَّ دوافعنا الأخلاقية لم تحذُ حذوها. ما زالت بحاجة إلى عيون وآذان، ولم تصبح عيونها وآذانها أقوى (الأخلاق، كما يقول يوناس، ما تزال في الحالة التي كانت عليها في زمن آدم وحواء). وإنَّني أشارك يوناس قلقه، ولكنَّني لا أشاركه فكرته حول ما يجب فعله لاستعادة التوازن المفقود. كما تعلم، وضع يوناس المسؤولية على مكاتب الفلاسفة: اجمعوا رؤوسكم معاً وفكّروا في قواعد "أخلاقيات المسافات الطويلة". ومع ذلك، أعتقد أنَّ هذا ما لسنا في حاجة إليه مقارنةً بغيرنا. نحن على علم جيّد بالفعل بما يجب علينا فعله وما يجب علينا الامتناع عنه. نحن نعلم جميعاً أنَّ الحروب والمجاعات والتلوّث والإذلال شرور. لكنَّنا بطريقة ما، وعلى الرغم من امتلاكنا لتلك المعرفة، إلّا أنّنا جميعاً نسهم في الحروب والمجاعات والتلوّث والإذلال.

والعقبة الحقيقية هي أنّنا على الرغم من معرفتنا لما يجب أن نفعله وما يجب أن نتجنّب القيام به، إلّا أنّنا نفتقر إلى القوى التي بمقدورها أن تمضي بشؤوننا الإنسانية على النحو الذي نتمنّى لها أن تسير فيه. فلسنا نفتقد معرفة الخير والشر؛ بل المهارة والحماسة للعمل بناءً على تلك المعرفة الغائبة بشكل واضح عن

عالمنا، حيث تنفصل المسؤولية السياسية عن القيم الثقافية ولم تعد تتحكّم في بعضها البعض ولا يوجد بينها أيّة صورة من صور الاعتماد. حيث تتسع الفجوات بين المعرفة والممارسة، وبين الممارسة وما يترتّب عليها من عواقب، تتسع الفجوات المخيفة و"الفجوات المروّعة المحتملة".

بهذا المعنى، في قراءتي، فإنّ قرار ليفيناس بتحديد موضع الخير والشر في الظرف الإنساني الإنساني (وليس في أدوات البشر، كما لمّح دوركايم) يقودنا إلى السياسة. وكما ذكرت من قبل في مناسبة أخرى، فإنّ العدالة التي تعمل سياسياً هي بالنسبة للقدرة الأخلاقية ما تمثّله تكنولوجيا النقل بالنسبة للتنقّل لمسافات طويلة للبشر الذين يجب أن يكونوا منتصبي القامة ويتحرّكون على قدمين، ولكنّ الطبيعة لا تسلّحهم إلّا بزوجٍ من الأرجل. ولا أعتقد أنّ قراءتي تتسم بالخصوصية تماماً. عندما تستعرض المقالات الموجزة التي كتبها ليفيناس والمقابلات التي أجراها في السنوات الأخيرة من حياته، لا يمكنك إلّا أن تتفاجأ بهوسه بمصير الأخلاق بمجرّد تعرّضها للرياح الباردة التي تهبُّ هناك، في الخارج، خارج المأوى أو الحاضنة الدافئة والمريحة لـ"التجمّع الأخلاقي المكوّن من شخصين". أخبرني آرني يوهان فيتلسن، الذي أجرى إحدى هذه المقابلات الأخيرة، أنّ ليفيناس، في أثناء محادثتهما، عاد بعناد إلى هذه القضية مهما كان السؤال الذي يُطرح عليه.

بعبارة أخرى، ما نفتقده ليس المشاعر ولا المعرفة، بل الجسور القادرة على حملهما وإعادتهما إلى الحالة الإنسانية. والفجوات التي يتعيّن سدّها بهذه الجسور تتسع يوماً بعد يوم. ولم تكن الحاجة إلى السياسة في أيّ وقت مضى بهذا القدر من السوء الذي هي عليه الآن، بعد أن مرّت بأوقات عصيبة وفقدت قدراً كبيراً من قدرتها على بناء الجسور.

"أو ليست أخلاقيات ليفيناس تشير مباشرةً إلى اتجاه اللاهوت"؟ إنّني أتفق معك، بشرط أن نوضّح أولاً ما الذي نتحدّث عنه. وبالمناسبة، فإنّ اقتباسات يوحنّا

بولس الثاني من ليفيناس تشير إلى حركة اللاهوت نحو الأخلاق بقدر ما تعني امتداد الأخلاق نحو الله. ربَّما يكون يوحنّا بولس الثاني هو الفيلسوف الأخلاقي الأعظم والأكثر صحّة وصراحة في تاريخ البابوية. لقد كرّست بابويته بأكملها لمهمّة إعادة الأخلاق إلى سيادتها المفقودة على الإنسان في العالم. والرسالة التي يكرّرها بلا هوادة، في كلّ عظة وبثبات مذهل، هي أنَّه لا يوجد أي عذر للاستسلام أو مجرّد تعليق مسؤولية الذات الأخلاقية. كان إضعاف الذات الأخلاقية هو الخطيئة الرئيسة للشمولية في صيغتها الشيوعية، لكنَّ الاقتراح القائل بأنَّ المعضلات الأخلاقية يمكن حلّها، أو تجاوز الواجبات الأخلاقية، باستخدام الأدوات التي يوفّرها السوق، يتحوّل إلى الخطيئة الرئيسة للعالم الذي ظهر بعد سقوط الشيوعية. لقد فعل يوحنًّا بولس الثاني ذلك كلّه بقوّة رائعة، ولكن ما فعله هو إحياء "النزعة الأخلاقية" التي كانت العلامة الأكثر وضوحاً على المسيحية، العقيدة التي كان ميلادها قد جاء بتأليه التضحية بالنفس. وفي دراسته الدقيقة للعلاقة بين كريستيان أغابي [الحب غير الأناني وغير المشروط: المترجم] وإيروس غير الطائفي [الحب العاطفي غير المنحاز لطائفة: المترجم]، أشار أندرس نيغرين إلى أنَّه "يمكن مقارنة أغابي بتيار يتدفّق بقوّة هائلة في قناة محدّدة بوضوح"، في حين أنَّ "إيروس هو نهر واسع ضحل بشواطئ مليئة بالطمي". ولقد كانت المسيحية محاولة جريئة لتحويل إيروس، تلك الطاقة البشرية الشائعة، ولكنَّها شاردة ومتناثرة، إلى رافد للنهر القوي الذي يروي البشرية جمعاء بدلاً من تغذية أولئك القلائل الذين يصادف أنَّهم يقيمون بالقرب منه.

نعود الآن إلى السؤال الذي نتحدّث عنه عندما نناقش الاتجاهات التي تقود إليها أخلاق ليفيناس. اسمحوا لي أن أبدأ بالإله عند ليفيناس وأبديته. يوجد في اللغة الفرنسية تمييز دلالي بين الآخر l'autre والأخرى l'autrui الذي لا يتم نقله دائماً في المناقشات الناطقة باللغة الإنكليزية المستوحاة من ليفيناس. إذا تمَّ احترام هذا التمييز، فسيكون من المنطقي القول بأنَّ "الآخر" يمثّل عند ليفيناس معنى

الغيرية، وأنَّ الغيرية هي السر النهائي الذي يصر ليفيناس على الحفاظ عليه (بل وتقديسه) في غموضه غير القابل للاختراق وغير القابل للتصرّف. والله هو الغيرية المطلقة (وكذلك هو المستقبل أو المرأة، كما يؤكّد ليفيناس في سياقات أخرى). إنَّ مطلقية الغيرية هي في الوقت نفسه تحذير وتحدي. ولا يسعنا إلّا أن نمدَّ أنفسنا نحو ذلك. نحن نرغب في حبسها في أحضاننا، ولكن بينما نسعى إليها يجب أن نبقى مدركين لليأس المطلق لتلك الرغبة.

أشعر في رواية ليفيناس بالأولوية الممنوحة للحس الملموس. المداعبة هي أفضل استعارة لفكرة ليفيناس عن العلاقة الأخلاقية، حيث تمسح بمحبة ملامح جسد الآخر مع الحذر من الضغط عليه بشدّة، من جعل القبضة ضيّقة للغاية وغير مريحة للمداعب، والتهديد بتشويه شكله أو شكلها. لابدَّ أن تلتقي الذات والغيريّة في أثناء البقاء في أكوان مختلفة. إنَّها ليست قابلة للقياس، تماماً كما لا يمكن فهم اللانهاية، ناهيك عن استنفادها، بأيِّ شيء في محدودية الحياة العابرة والفانية. لا يمكننا أن نحقّق رغبتنا، ولكن لا يمكننا أن نتوقّف عن محاولة تحقيقها. هذا هو الجمال الأخاذ والدراما التي تمزّق القلب في مأزق الذات الأخلاقية. أمّا الآخر، طالما تمَّ التعامل معه كنموذج للغيريّة، فإنَّه ينتمي إلى عائلة واحدة مع الله أو المستقبل. هو أو هي لا يمكن معرفته، لكن كوننا بشراً لا يمكننا التوقّف عن الرغبة في المعرفة. بدلاً من القول إنَّ الآخر يقود ليفيناس (من خلاله ومن خلال أتباعه) إلى الله، أودُّ أن أقول إنَّ الآخر والله كانا في صحبة بعضهما منذ البداية، وفقط من خلال البقاء في تلك الصحبة يصبح كلٌّ منهما منطقياً.

يجب أن أعترف لك أنّني لم أشعر أبداً بالارتياح تجاه الحدود المزعومة بين "الدين" و"العلمانية"، ومن المؤكّد أنّني لم أؤمن أبداً بقدسيّة تلك الحدود. إذا قبلت، كما أفعل، تعريف ليزيك كولاكوفسكي للدين بأنَّه الاعتراف بالقصور البشري، فإنَّ الدين هو شيء أكثر عمومية بكثير من أيّة كنيسة أو إنجيل أو طقوس

معيّنة. وقد يقول قائل إنَّ هذا التعريف يوضّح قرب الدين ويهمل توضيح ما به من اختلافات. نحن، البشر، مخلوقات معيبة، الكائنات المحدودة التي تفكر في الأبدية، الكائنات الفانية التي تغريها الأبدية بشدّة، الكائنات غير المكتملة تحلم بالاكتمال، الكائنات غير المؤكّدة المتعطشّة لليقين. نحن، بشكل يائس، في نقص. ولهذا السبب إمّا أنّنا جميعاً متديّنون بشكل لا رجعة فيه (إذا سمّيت أيّ شعور بالنقص، أيّاً كان التسمية التي يتسمّى بها، شعوراً "دينياً")، أو أنّنا محكوم علينا جميعاً بشكل يدعو لليأس أن نسعى في قنوط للهروب من هذا اليأس، الذي يعدُّ الدين أحد البدائل الممكنة (إذا كنت تتفق معي على أنَّ الشعور بالنقص ضرورة للدين، لكنّه ليس سمة مميّزة له). إنَّ الهروب من النقص، والتعويض عنه، يمكن السعي إليه بطرق أكثر من مجرّد الاحتماء في حضن الله.

إنَّ ما يسمّى بـ"علمنة" العصر الحديث لم تكن أكثر من مجرّد تسمية مفردة يمكن استخدامها لسرد المأزق الإنساني من دون استخدام كلمة "الله". قد تكون الكلمة مفقودة، لكنَّ السرد، كما كان من قبل، يدور طوال الوقت حول القصور البشري والنضال الشجاع للتعامل مع عواقبه المدمّرة المحتملة. كانت الكلمات البديلة موجودة (كلٌّ منها يشير، إذا كنت ترغب في ذلك، إلى تناسخ آخر لله): أعني كلمات الطبيعة، وقوانين التاريخ، والعقل، والتقدّم (ربَّما من صنع الإنسان، ولكن يتجاوز قدرة الإنسان على إيقافه). لمَّح نيتشه بحكمة إلى أنَّ الله يموت حقّاً فقط عندما يولد السوبرمان. لكن حتَّى الآن، وعلى الرغم من غطرسة التكنولوجيا كلّها وغطرسة ممثّلي العلاقات العامة فيها كلّها، لم يولد سوبرمان، على الرغم من أنَّ معظمنا يُعرض عليه في معظم الأوقات مهام محدّدة حسب مقاسه. يعدُّ كتاب مجتمع المخاطر "Risikogesellschaft" لأولريش بيك أحدث عرض لقصة القصور القديمة. ولكن هذه المرّة، لا يمكن القول إنَّها تحتوي على وعد الفداء.

نعم، في الواقع، إنّني أتحوّل، وفي كثير من الأحيان، إلى الاستعارات المتمدّة من الكتاب المقدّس. إنَّ الطريقة التي تمَّ بها تسجيل قصة التجربة الإنسانية، والمأزق البشري للكائنات المحدودة، الملقاة دائماً وحتَّى إشعار آخر، في الزمان/ المكان الأبدي، لم يتم تجاوزها في الكتاب المقدّس (أو بالأحرى أنّها شكّلت تجربتنا على مدار آلاف السنين، وحدّدت الإطار للتسجيلات المستقبلية كلّها؟). الاستعارات الأخرى باهتة كلّها بالمقارنة. أعترف بصراحة أنّه كقصّة العبور من العدم إلى الوجود، فإنّني أجد قصّة "الانفجار الكبير" أفقر بكثير من قصّة عمل الرب لمدّة ستّة أيام. وأقل إضاءة. فلا توجد شخصية في تلك القصّة تخبرنا، بعد الثواني القليلة الأولى، ما إذا كان ما خرج من "اللا شيء" الأصلي جيّداً أم سيّئاً. "الانفجار الكبير" هي قصّة الخلق بدون رسالتها الأخلاقية التنويرية. قد تملّق غرور العقل البشري وتجديد ثقته بنفسه التي تضعف أحياناً (قد تساعدنا مهمّة سرد القصص التي تقوم بها بنفسك على نسيان أنَّ الغموض المروي هو، في نهاية القصة، غامض بشكل مهين كما كان في البداية)، ولكن من الصعب أن يساعد حاملي العقل البشري على العيش بحكمة أكبر.

إذا كانت أخلاقيات المأزق الإنساني تقف في بؤرة البحث الاجتماعي، فقد أثبتت قصص الكتاب المقدّس بشكل واضح قوّتها التي لا تتضاءل. لقد رويت قصّة أصول الأخلاق في الكتاب المقدّس مرّتين، وفي كلِّ مرّة بطريقة مختلفة. ومنذ ذلك الحين، لم تكن الفلسفة الأخلاقية سوى اجترار وإعادة تدوير لهاتين القصّتين. أجد أنّه من المفيد للغاية الكشف عن جوهر المعضلة (الأخلاق من خلال عدم اليقين مقابل الأخلاق من خلال الطاعة)، التي يصعب إلقاء نظرة عليها تحت القشرة السميكة والكثيفة للحديث الفلسفي المنقّح، من خلال تذكر النماذج الأولية المسجلة في الكتاب المقدّس. أظن أنّه على الرغم من جرأة المغامرة الحديثة كلّها، فإنَّ الشعور بالقصور البشري يستمر في النمو، إن كان هناك أيّ شيء، أعمق، وأنَّ التحدّي الوجودي المتمثّل في سدِّ الثغرات في قدرة الإنسان على التأقلم ليس قريباً من

تحقيقه على الإطلاق. تلاشت الآمال/ الطموحات/ الوعود الحديثة بتكوين منطقة خالية من الغموض والطوارئ للعالم Lebenswelt البشري، وتوقّفت الجهود المبذولة لإبقائه على قيد الحياة. بحثاً عن السياسة والحداثة السائلة حاولت فهم سبب ما حدث كلّه، ومعرفة ما إذا كان يمكن التفكير في طرائق لوقف العملية والتخفيف من عواقبها أو تخفيف الألم الذي تسبّبه. ويبدو لي أنّ إحياء "الأغورا"، ذلك العمل السياسي الجوهري، هو الخطوة التي يجب أن تبدأ منها السبل الممكنة كلّها لتحقيق هذه الغاية. إنّني لا أملك الأمل في أنّ أيّاً من الطرائق التي قد يتمُّ اختيارها ستؤدّي إلى تعويض القصور البشري. يبدو أنّنا متورّطون في هذا الأمر للأغنياء والفقراء، وللأفضل والأسوأ، وحتّى الموت نتشارك فيه. ولكن بين قطبي الاكتفاء الذاتي البشري ونمط وجود العوالق المنجرفة تمتدُّ مساحة واسعة من الاختيار والفعل البشري. وكلٌّ من الاختيار والعمل لا يمكن إلّا أن يكونا سياسيين. وكان ليفيناس هو الذي أرسلني على الطريق المؤدّي إلى هذا الاستنتاج.

إنّ المفهوم الأساسي في فكر ليفيناس هو الوحدة الكلّية. إنّه يشير إلى البحث عن السلطة والسيطرة وتنظيم الأنظمة. هذا المعنى للوحدة الكلّية يتردّد صداه في تفسيرك وتصويرك لتصميمات الحداثة المنظمة. يؤدّي مفهوم الوحدة الكلّية، عند ليفيناس نفسه، إلى رؤية الدولة كمؤسّسة تدور حول الشمولية، وبالتالي تقمع لا نهاية الطلب الأخلاقي. الوحدة الكلّية تدور حول نفسها، واللا نهاية تدور حول الآخر. ومع ذلك، فقد شدّدت خلال محادثاتنا على أنّ الدولة في ظروف "الحداثة السائلة" تختلف عن دولة "الحداثة الصلبة". الدولة لم تعد في مجال الشمولية. وبالتالي، هل يتطلّب تقديرك السوسيولوجي للحداثة السائلة إعادة التفكير في مفهوم الوحدة الكلّية عند ليفيناس؟ إلى أيّ مدى تحاول تقديم تفسير اجتماعي للسياسة بعد الشمولية؟

حتَّى أكثرنا حكمة لا يستطيع أن يتجاوز العالم الذي قام بتكويننا وتشكيلنا أفكاراً وأفعالاً. لم يتمكّن العمالقة مثل أفلاطون أو أرسطو من تصوّر عالم خالٍ من العبودية، وكان بوسيه في حيرة من أمره من قصّة عالم بلا نظام ملكي. يبدو أنَّ هذا مصدر إزعاج بسيط بالرغم من ذلك. يمكننا جميعاً أن نقرأ أفلاطون وأرسطو، وبوسيه، لنتعلّم شيئاً حيوياً عن عالمنا، وليس فقط لإرضاء فضولنا لمعرفة الماضي الطويل المتداعي. الشيء الذي يدعو للقلق حقَّاً هو كيف يمكن الاهتمام بتحوّلات العالم التي تستدعي خدعة الاستمرارية والثبات التي ينطوي عليها جمود ذاكرتنا. الذاكرة، كما أكرّر باستمرار، هي سيف ذو حدّين، وفي كثير من الأحيان نوجّه هذا السيف في الاتجاه الخاطئ.

إنَّ استنشاق الخطر المروع في الأخ الأكبر أو نظام الرقابة غير المباشرة أو في النزعة الشمولية المتوطّنة في الدولة الحديثة هو بمثابة إساءة استخدام سيف الذاكرة والتسبّب في جروح ذاتية، بدلاً من استخدام هذا السيف لقطع ممر عبر غابة جديدة. ومع ذلك، فإنَّ حقائق الحياة غير المستكشفة (هناك تعبير شائع لهذا النوع من التركيز الخاطئ: النباح على الشجرة الخطأ). واليوم، تشكّل لفتة بيلاطس المتمثّلة في غسل اليدين، بدلاً من تلويثها في محاولات متتالية لجعل المأزق الإنساني الفوضوي معقولاً، والمساهمة الرئيسة للدولة في البؤس الإنساني. إنَّ وجود الدولة وتضخّمها بشكل كبير يعدُّ كارثة من الكوارث، ولكنَّ محدودية حضورها كارثة أيضاً.

ولنستحضر أولريخ بيك مرّةً أخرى: لا توجد حلول تأتي من السيرة الذاتية للتناقضات التي يعاني منها النظام، على الرغم من أنَّ هذا هو على وجه التحديد ما تودُّ الدولة التي تتخلّى عن وظائفها أن نصدّقه. وأكرّر: عند النظر إلى شاشة المجتمع الكبيرة، يتحوّل تحدّي الأخلاق إلى قضيّة العدالة، ولا يمكن أن تكون محاربة الظلم إلَّا شأناً جماعياً، مسألة مجتمع مستقل ومُشكّل سياسياً. ولكن كما يجادل جون غراي بقوّة (في مقال كتبه لدراسة شاملة عن الاندماج الاجتماعي، جمعها بيتر

أسكوناس وأنجوس ستيوارت في العام 2000)، فإنَّ "ظهور الحكومات الديمقراطية الاجتماعية في معظم أنحاء أوروبا لم يفعل شيئاً لتزييف الافتراض القائل بأنَّ من غير المرجّح أن يتمَّ عكس "العواقب المثيرة للانقسام لطريقة عمل الرأسمالية المتأخّرة في سياق العولمة". إذا حكمنا من خلال أدائها حتّى الآن، فإنَّ هذه الحكومات تميل إلى العمل "كأداة سياسية لمزيد من إصلاح السوق النيوليبرالية"، أي باختصار، لمزيد من انسحاب الدولة، "الوحدة الكلية" الوحيدة التي تسيطر عليها ديمقراطياً. لقد اختُرِعت الحداثة، انطلاقاً من مسؤوليتها في تعزيز العدالة الاجتماعية.

لقد حظي "طريق المعلومات السريع" في أنحاء العالم كلّها بإشادة واسعة النطاق بعدّه نذيراً لديمقراطية جديدة "حقيقية" من النوع الذي لم تكن الدولة، بفضل سيطرتها السهلة على المعرفة، قد حقّقته أو ترغب في تحقيقه. (إنَّ الانتشار العالمي لفرصة "المشاركة" الجديدة هو، بطبيعة الحال، كذبة؛ إذ يعيش 88% من "روّاد الإنترنت" في بلدان ثرية لا تستوعب سوى 17% من سكّان العالم، في حين أنَّ الوصول إلى الإنترنت بين الطبقات العاملة في تلك البلدان، ناهيك عن "الطبقة الدنيا" الفقيرة، هو ضئيل، ومن المرجّح أن يظلَّ كذلك. وقد أدّى ظهور المعلوماتية إلى تعميق الفجوة بين البلدان المتقدّمة والمتخلّفة، وبين الأقوياء والكسالى في أيِّ مجتمع بمفرده). كما تمَّ الترحيب بهذا الطريق بوصفه التحرّر النهائي لـ"المجتمع المدني" من الوصاية القمعية للدولة وبيروقراطيتها.

حسناً، اقترح دوركايم عبارته الشهيرة أنَّ تحرير الفرد من المجتمع، بعيداً عن تبشيره بالحرّية الفردية، فمن شأنه أن يؤدّي إلى العبودية. ويمكننا القول إنَّ التحرّر المزعوم لـ"المجتمع المدني" من الدولة لا يخدم قضيّة الحرّية أيضاً. وكما أشار أرماند

ماتيلارت(*) قبل بضعة سنوات (في صحيفة لوموند التعليم في أبريل 1997)، فإنَّ "اليوتوبيا التكنولوجية" سلاح أيديولوجي في "حركة النفوذ" المستمرة تحت رعاية "التجارة الحرة". إنَّها جزء لا يتجزأ من الخطاب الذي يتمُّ فيه تصوير الدولة على أنَّها العدو الشرّير للحريّة الحقيقية المتمثّلة في "مجتمع مدني" محايد سياسيّاً ومكوّن من أفراد ذوي سيادة. ولكن، في الواقع، فإنَّ تفكيك القيود والضوابط السياسية (الدولة)، بعيداً عن جعل "المجتمع المدني" حرّاً ومستقلاً حقّاً، فإنَّ ذلك يجعل المجتمع تحت حكم قوى السوق الصريح، وأن يترك الآن أعضاء ذلك المجتمع لأدواته الخاصة، ليس لديهم وسيلة ولا قوّة للمقاومة.

وفي هذه الأيّام، لا تكمن العقبة الرئيسة أمام العدالة الاجتماعية في نوايا الدولة أو ميولها العدوانية، بل في عجزها المتزايد، الذي تدعمه وتحرّضه يوميّاً عقيدة "ليس هناك بديل" المعتمدة رسميّاً. إنَّني أفترض أنَّ الخطر الذي سنحتاج إلى محاربته في القرن القادم لن يكون الإكراه الشمولي، وهو الشغل الشاغل للقرن الذي انتهى للتوّ، بل انهيار "الوحدات الكلية"(*) القادرة على تأمين استقلال المجتمع البشري.

(*) أرماند ماتيلارت باحث ومنظر اتصالات تشيلي بلجيكي المولد. معروف بعمله في مجالات الدراسات الإعلامية ونظرية الاتصال والدراسات الثقافية. قدّم مساهمات كبيرة في فهم دور وسائل الإعلام في تشكيل المجتمعات والثقافات. ومن أبرز أعماله كتاب "الاتصالات والإمبريالية الثقافية" (1979) الذي شارك في تأليفه مع زوجته ميشيل ماتيلارت. وهو كتاب يتناول تأثير الإعلام والاتصالات على هياكل القوّة العالمية، ولاسيّما معالجة القضايا المتعلّقة بالإمبريالية الثقافية وسيطرة بعض الثقافات على ثقافات أخرى من خلال النشر الإعلامي. [المترجم]

(*) الوحدات الكلية هي الأنساق الاجتماعية الشاملة، التي تمتلك قدرات أكبر من قدرات الأفراد، وهي تسبق وجودهم، تبدأ هذه الأنساق من نسق العائلة التي يعيش الأفراد في كنفها، وتنتهي بالدولة أعلى وأشمل الأنساق، وباومان يركّز تحديداً على انهيار الدولة القومية وخضوعها لقوى رأس المال العالمي [المترجم].

والحقيقة أنَّ شبكة الاعتماد المتبادل التي تحدّد الوضع الذي نعيش فيه وتؤطّر خياراتنا أصبحت عالمية، لكنَّ عولمة هذه الشبكة لم تعقبها عولمة السيطرة الديمقراطية وقدراتها الرقابية/ التوجيهية/ التصحيحية. وكما تجمّدت دوافعنا الأخلاقية عند المستوى المتاح لآدم وحواء في عالمهما الصغير والمريح، وهو المستوى غير الكافي للتعامل مع القضايا الكبرى المتعلّقة بالعدالة الاجتماعية، كذلك تجمّدت أدواتنا لتعزيز العدالة على مستوى الدولة القومية، وهي النظام غير الكافي على الإطلاق للتعامل مع إنتاج الظلم الواقع بعيداً عن متناولها، في الفضاء العالمي. ولعلَّ المخاوف والحيل التي ولدت من مخاوف الأمس والمصمّمة لمحاربة مخاطر الأمس غير صالحة على الإطلاق لمقاومة مخاطر اليوم وتهدئة مخاوفه.

من الحكمة بعد ما كان أن ندرك الآن بشكل مؤلم مخاطر "الوحدة الكلية" بمجرّد إطلاق العنان لها والسماح لها بالخروج عن السيطرة. ولكن يتعيّن علينا أيضاً أن ندرك التهديدات الكامنة في ذلك النوع من العالم الذي لم تعد فيه "الوحدات الكلية" القادرة على السيطرة عليه واحتوائه قائمة، ناهيك عن بقائها في حالة عمل.

لذا، نعم، تحتاج "الوحدة الكلية" عند ليفيناس إلى إعادة التفكير. إنّني سأفترض أنَّ ليفيناس سيكون أوّل من ينخرط في إعادة التفكير لو كان موجوداً ليلاحظ مدى تجدّد وتكيّف مجموعات المشهد السياسي. ولكن ليس الوحدة الكلية في صورتها الواردة لدى ليفيناس هي التي تحتاج لمفردها إلى إعادة التفكير. لقد عملت "النظرية النقدية" الكلاسيكية ضمن الآفاق المعرفية نفسها التي عمل فيها ليفيناس، وتحتاج أيضاً إلى إعادة تفكير مكثفة.

■ **لقد كتبت في عدد من المقالات والكتب بشكل لاذع عن سياسة الجماعية، ويتزامن هذا مع ما يرقى إلى مستوى الشك واسع الانتشار تجاه المجتمعات المعاصرة الذي يمكن العثور عليها في عملك (الشك الذي يمثّله كتابك**

الصغير عن الجماعة). هل شكوكك تجاه الجماعة- وبالتالي نزعة الانحياز للجماعة- هي تمثيل لنقدك الأخلاقي للوحدة الكلّية؟

⬅ إنّني بالفعل متشكك في الدواء الذي يروّج له أنصار النزعة الجماعية. أمّا بالنسبة لكتاب الجماعة فالأمر ليس بهذه البساطة. كما حاولت أن أجادل في الكتاب الصغير الذي ذكرته، لا يمكننا إلّا أن نفتقد الجماعة المفقودة، لكنَّ الجماعة التي نفقدها لا يمكنها التوقّف عن الافتقاد. ومن المؤكّد أنّه لا يمكن التكليف بها، "حسب الطلب" و"حسب الأمر"، والجهود المبذولة لإنكار وتحدّي هذه الاستحالة تسبّب الكثير من البؤس الإنساني في حدِّ ذاتها. هناك كثير من قعقعة السيوف التي تجري في العالم باسم الجماعات المحتملة والولاء لقضيّتها، ومحظوظون هم الأشخاص الذين يتوقّف الضجيج في أحيائهم عند قعقعة السيوف.

إنَّ الجماعات التي لديها أمل في حياة طويلة (وإن لم تكن سعيدة بالضرورة) تحتاج إلى معمودية النار؛ فالتواطؤ في "الجريمة الأصلية" هو أفضل مبرّر لتوقّع حياة طويلة. الحقيقة المروّعة هي أنّه بعيداً عن كونها فورة من المشاعر غير المروّضة أو الاجتماعية بشكل غير كافٍ التي لم يكن لدى العقل الحديث الوقت لإبادتها، إلّا أنَّ الأصول المتفجّرة للجماعات البارزة حديثاً هي في أغلب الأحيان مرتبطة بكونها نتاج العقلانية الرصينة، التي تتماشى إلى حدٍّ كبير مع مبادئ "الاختيار العقلاني" الحديثة التي لا تشوبها شائبة. إنَّ إهمال هذا الارتباط في أثناء الحديث الذي يتغنّى بجمال الحياة الجماعية والنعيم الذي سيتبع إعادة تأسيسها يعني- حرفياً- اللعب بالنار. هناك أسباب تدعو إلى الشك عندما يُسمع النداء "فلنمدح الجماعة الآن".

ولهذا السبب فإنّني حذر من العلاج الجماعي للمشكلة الحالية، تماماً كما سأكون حذراً من السقوط من أزمة لندخل في أخرى. فضلاً عن ذلك، حتّى لو تركنا جانباً الآثار الجانبية الدموية لتأسيس الجماعات والدفاع القوي عنها، فمن الجيّد

أن نتذكّر أنَّ اللجوء لحضن الجماعة الدافئ والمريح ظاهرياً كان بمثابة تهمة خلال تلك الأوقات البعيدة عندما كان مختبراً يومياً. ومن غير المرجّح أن تُختبر الحياة الجماعية بوصفها نعيماً مطلقاً. لقد كان الحق في مقاومة الضغوط المصاحبة والهروب من رتابة التشابه الكئيبة والطاحنة إنجازاً تمَّ تحقيقه بشقِّ الأنفس ولن يسعد سوى القليل منّا بالتخلّي عنه. صحيح أنَّ أحلام العودة للجماعة طبيعية ومفهومة تماماً لدى الأشخاص الذين يتدرّبون يومياً على الوحدة غير الممتعة التي يعيشها "الأفراد المنعزلون"؛ لكنَّ هذا لا يعني بالضرورة أنَّهم سيجدون تحقيق أحلامهم أكثر شهيّة. إنَّ تحقيق الأحلام قد يؤدّي فقط إلى أهوال مختلفة عن تلك التي عانوا منها حتَّى الآن.

إنَّ الجماعة الحالية التي تولد من جديد هي رد فعل مفهوم على العجز شديد الوضوح للدولة التي كان يُنظر إليها ذات يوم على أمل أو يُخشى منها بسبب قدرتها المطلقة المفترضة. إنَّ الوعود التي تخلّت عنها الدولة الآن هذه الأيام سقطت على الأرض في انتظار أن يلتقطها عملاء يعدّون أكثر موثوقيّة لأنَّهم لم يجرّبوا ومحل ثقة. كذلك فإنَّ قضايا الأمن واليقين والتأمين الجماعي ضدَّ سوء الحظ الفردي؛ هي قضايا في انتظار التعامل معها بشكل فردي، بأسلوب "افعلها بنفسك"؛ وفي انتظار "جماعة" "الأشخاص المشابهين لنا" و"المختلفين عن غيرنا" تماماً وعلى استعداد للتدخّل بأنفسهم.

إنَّها الرؤية التي تطالب "بأشخاص مثلنا" و"مختلفين عن المغايرين لنا" (مع استكمال طقوس التطهير وعدم التسامح مع الاختلاف التي تتبعها حتماً)، الرؤية الحاضرة في كلِّ مكان في أيِّ حلم جماعي ومن المستحيل عمليّاً التخلّص منها من دون أن ينهار الوضع برمّته ببساطة، الرؤية التي أجدها مثيرة للقلق بشكل خاص. وعلى حدِّ ما قاله جان بيير مارنيير بلطف، فإنَّ الإنسانية هي "آلة لإنتاج الاختلافات"، وقد استغرق الأمر قروناً من الزمن للاعتراف بهذه الحقيقة وقبولها بعدِّها عنصراً

راسخاً في قدر الإنسان. سيكون من المحزن أن نخسر في ضربة واحدة هذا المكسب الصعب، بل والثمين، على أمل (خطأ) أن تزول صعوبة كوننا بشراً. إنَّ تنوّعنا واختلافاتنا تجعلنا جميعاً أكثر ثراءً في إنسانيتنا، وهو الوضع الذي لن يكون من السهل أبداً تحمله، ولكن يمكننا أن نجعله أكثر (أو أقل!) روعة وتحدّياً وإبداعية وإمتاعاً.

إنَّ فكرة "حقوق الإنسان" تعني، أولاً وقبل كلِّ شيء، الحق في أن نكون مختلفين وأن نحترم هذا الاختلاف. فالاختلاف أحد جوانب الإنسانية التي لا يمكن "تأميمها" و"إضفاء طابع جماعي عليها" أو مصادرتها بأيّ شكل من الأشكال من الأفراد الذين تنتمي إليهم من دون توجيه ضربة قاتلة لفكرة حقوق الإنسان ذاتها، أي الحق في كرامة الإنسان. ولكن، في حين تتلاشى محاولات تأميم الفارق وتفقد قدراً كبيراً من نفوذها، فإنَّ المصادرة في حدِّ ذاتها لم تتوقّف. لقد أصبحت "النزعة الجماعية" تقدّم الخدمات التي تخلّت عنها الدولة، بعدِّها المفوضة للأمة، أو فقدت الاهتمام بها (والحاجة إليها).

إنّني أتفق مع جيرد باومان، عندما انتقد تشارلز تايلور، ومنتقداً من خلاله المدافعين الآخرين عن "التعدّدية الثقافية" الرائجة حالياً (في كتابه **لغز التعدّدية الثقافية**)، لافتراضه ضمنيّاً طبيعة مجسّدة للثقافة (الثقافات)، والتفكير في الثقافات بعدِّها "أشياء" مكتملة من الداخل ومحدّدة بوضوح من الخارج (يمكن للمرء أن يقول: جوز الهند وثمرة الأفوكادو مجتمعة في قطعة واحدة)، وتتداخل مع "المجتمعات"، التي تُفهم على أنّها مجموعات سكّانية في أراضيها. أتساءل مع باومان: "إذا كانت التعدّدية الثقافية هي بالفعل (سياسة اعتراف)، كما يقول تايلور، فما الذي يجب الاعتراف به إذن؟". "أتراها إحدى تلك (الثقافات المجسّدة)"، ربّما تكون ثقافة الأغلبية المحلية التي يكون قادتها أكثر مهارة في جعل معايير بقائها جوهرية؟ أم ينبغي علينا أن نعترف بالتنوع الثقافي، أي التزام المواطنين والمقيمين بالاعتراف

بالطبيعة الحوارية لجميع هوياتهم؟ فالثقافة "ليست فرضاً للهويّات الثابتة والمعيارية، ولكنّها عملية حوارية للتفاهم مع الآخرين والفهم بفضلهم"، وهنا مرّةً أخرى أتفق مع جيرد.

ما نتحدّث عنه هنا هو النموذج الجمهوري، ذلك النوع من العمل الجماعي الذي يرتكز على الالتزام بالحوار المستمر، وإسناد هذا الحوار صلاحيات المحكمة العليا التي يتم فيها فحص وتقييم القيم، وإصدار الأحكام الملزمة وتقديم الطعون ضد الأحكام. لا يمكن تشكيل المجتمعات ودخولها والخروج منها إلّا في هذا الوضع الجمهوري، حسبما تسمح وتتطلّبه حقوق الإنسان التي تدعمها الجمهورية.

■ تتحدّث كتب مثل "أخلاق ما بعد الحداثة" و"الحياة في شظايا"، عن "سياسة ذات عواقب بعيدة". هل يمكنك توضيح ما تعنيه بهذه العبارة وما الذي تنطوي عليه هذه السياسة؟

➡ لقد ناقشنا هذه المسألة بإيجاز من قبل. أعتقد أنَّ الأمر يتلخّص في عدم التوازن الأولي، بل وسريع النمو، التوازن بين الوسائل التي لدينا كبشر وتحت تصرّفنا ونوظفها، والغايات التي نراها، فرادى وجماعات، تستحق اهتمامنا وجهدنا. هذا الاختلال في التوازن هو عكس ما توقّعه ماكس فيبر عندما رسم مستقبل الرأسمالية الحديثة كمملكة للعقلانية النفعية: الغايات معطاة، دعونا نجد (نخترع أو نكتشف) أفضل الوسائل. على العكس من ذلك، عصرنا هو زمن بحث الإجابات عن الأسئلة، والحلول عن المشاكل، والوسائل عن التطبيقات. إنَّ أهداف الفعل (تلك التي تمَّ التفكير فيها واختيارها عمداً، وتلك التي لم يتم التفكير فيها وظهرت مفاجأة) هي المصادر الرئيسة للمخاطر وعدم اليقين. وكثيراً ما نعلم بطبيعتها بعد وقوعها؛ ونسمّيها إذن "عواقب غير متوقّعة". إنَّ حقيقة أنَّ معظم الأفعال ذات عواقب ضارّة ومؤسفة ("الآثار الجانبية"، "الأضرار الجانبية"، وما إلى ذلك) سنحاول تجنّبها لو كنّا على دراية مسبّقة بها، أصبحت الآن ملاحظة تافهة.

ذلك أنَّ هذه الدراية بالأضرار لا تمنع بطريقة أو بأخرى من ممارسة الأفعال المحفوفة بالمخاطر، أو اتخاذ إجراءات قصيرة المدى ومحلّية ومتابعة تنفيذها. يبدو لنا أنّه من العار والخطيئة، بل وإهدار لا يغتفر، عدم استخدام الوسائل المتاحة بالفعل. ولسوف نقلق بشأن العواقب عندما تقع علينا، آملين أن يشعر غيرنا بالقلق من العواقب.

ولكن يرجى ملاحظة: في أغلب الأحيان، لا تكون الطبيعة "غير المتوقّعة" لبعض العواقب المنفرة مسألة راجعة لنقص في المعرفة أو كونها معرفة مزيّفة، بل تتعلّق بعملية صنع القرار السياسي. فالفارق بين "المنتجات" و"النفايات"، بين "الأثر" و"الأثر الجانبي"، ليس فارقاً "موضوعياً" بأيِّ معنى آخر سوى أنّه فارق بيد ذوي القوّة السائدة الذين يرسمون الخطوط الفاصلة مقارنة بأولئك الذين يسقطون جانباً. هذه الخطوط الفاصلة مثيرة للجدل ومحل نزاع، وهذا التنافس هو مادة السياسة. إنَّ تحديد ماهية الفعل، وفصل الغايات "المشروعة" للفعل عن آثاره الجانبية التي قد تكون غير سارة، ولكنّها "ثانوية" و"لا يمكن تجنّبها"، هي مسائل (رهانات) تتعلّق بالصراع على السلطة. ولعلَّ الأمل في جعل ما "لا يمكن تجنّبه" يمكن تجنّبه، أو توقّع ما هو "غير متوقّع"، يجب استثماره في تقدّم السياسة، وليس (بالتأكيد ليس فقط) في تقدّم العلوم والتكنولوجيا.

ومع تزايد الوسائل بلا توقّف وبوتيرة متسارعة، تنمو العواقب المترتّبة على تطبيقها، لكنَّ الوسائل لا تنمو فحسب؛ إنّها تنقسم وتوزع بين الناس بشكل غير متساوٍ إلى حدٍّ كبير، ويمكن القول إنَّ الاختلالات في التوزيع تنمو بشكل أسرع من الحجم الإجمالي للوسائل. ومع نمو الوسائل وعدم المساواة في توزيعها، تكون القدرة على فصل المرغوب فيه (أو المقبول) عن "غير المتوقّع" (أو غير المحتمل) في حالة انقسام أيضاً. وسوف يستمر هذا الوضع طالما أنَّ بعض آثار الفعل يمكن استبعادها من الحسابات، من دون أيّة عقوبة أو بتكلفة مقبولة. وتركها خارج

الحسابات، ورفضها بعدّها "أضراراً جانبية" أو كتأثير جانبي طفيف، سيظل احتمالاً مغرياً وجذّاباً، طالما أنَّ ردود أفعال المتضرّرين والذين يعانون من الأثر قد يتمُ إهمالها، أو منعها من التعبير، أو إذا تمَّ التعبير عنها فمن السهل إسكاتها أو من الأفضل جعلها غير مسموعة. وها نحن نعود مرَّةً أخرى إلى مجال السياسة. إنَّ إبعاد الأخلاق مسألة ذات شكل سياسي، وسياسة العدالة هي مسلّمة أخلاقية؛ في الواقع، إنَّها استجابة أخلاقية لظهور الطرف الثالث، للعيش في المجتمع، كونه مجتمعاً. ولكي تكون هذه السياسة فعّالة، فإنَّها، مثل أيّة سياسة فعّالة أخرى، تحتاج إلى قوانين. ولكن دعونا لا نخلط بين القانون والنزعة الشمولية. فنقيض الشمولية ليس الخروج على القانون (على الرغم من أنَّ الأيديولوجيين الشموليين يرغبون في أن نصدّق ذلك)، بل هو نظام القانون الذي يحمي حقوق الإنسان؛ شيء يشبه نسخة موسّعة ومعمّمة للمبدأ القديم "لا ضرائب من دون تمثيل"(*).

المشكلة الأخرى الناشئة عن إطالة "السلسلة السببية"، وعن الآثار بعيدة المدى للأفعال، من الناحية الأخلاقية (على الرغم من أنَّها ليست حتَّى الآن من الناحية القانونية أو السياسية)، هي عولمة المسؤولية. لم يسبق أن بدت مقولة جون دون الشهيرة لها هذه الأهمّية في أيّ وقت من الأوقات ("لا يوجد إنسان في جزيرة منفرداً... فكلُّ إنسان هو جزء من القارّة"؛ و"موت أيّ إنسان يقلّل من شأني، لأنَّني مشغول بالبشر. ولذلك لا ترسل أبداً لتعرف لمن تُقرع الأجراس، إنَّها تقرع من

(*) "لا ضرائب من دون تمثيل" هو شعار نشأ خلال الثورة الأمريكية في القرن الثامن عشر. تتضمّن العبارة فكرة أنَّه لا ينبغي فرض ضرائب على المواطنين من قبل الحكومة ما لم يكن لديهم صوت سياسي أو تمثيل في تلك الحكومة. وسياق هذا الشعار هو العلاقة بين المستعمرات الأمريكية والحكومة البريطانية. إذ بدأ المستعمرون الأمريكيون، الذين كانوا رعايا التاج البريطاني، في مقاومة الضرائب البريطانية المفروضة من دون موافقتهم. وقالوا إنَّهم غير ممثّلين بشكل مباشر في البرلمان البريطاني، وبالتالي فإنَّ فرض الضرائب عليهم أمر غير عادل وينتهك حقوقهم. يؤكّد هذا الشعار على مبدأ مفاده أنَّ الأفراد يجب أن يكون لهم رأي في القوانين والسياسات التي تحكمهم [المترجم].

أجلك)؛ فلم تعد المقولة استحضاراً شعرياً تلتمس الرحمة النبيلة واللطيفة، بل غدت الآن تقريراً واقعياً تربطنا جميعا بمحننا بروابط حقيقية وملموسة. فحن جميعاً نتحمّل المسؤولية عمّا يحدث لأيّ منّا، ومبدأ تحمّل المسؤولية الآن يتضمّن الحاجة إلى تخفيف المعاناة التي قد تحدث في أيّ مكان من العالم، بما في ذلك المعاناة القصيّة عنّا. يمتدُّ هذا التحدي الجديد من قدرة "الدافع الأخلاقي" على التحمّل إلى أقصى حدوده (ربّما إلى ما هو أبعد من حدوده)، مع الأخذ في الاعتبار أنّه لقرون طويلة كان هذا الدافع قائماً يعمل فقط بالقرب من الآخر (وبالتالي تعلّم أن يشعر حقّاً بأنّه في بيته). والآن تحتاج إلى احتضان "آخر" بعيد "مجرّد" في الواقع، "آخر" من غير المرجّح أن تقابله على الإطلاق، وبؤس يكاد لا يمكن مواجهته بشكل مباشر.

تقوم طواقم التلفزيون الشجاعة التي لا تعرف الكلل، من وقت لآخر، بإحضار صور ذلك البؤس البعيد إلى منازلنا. وهذا له تأثير فوري، كما هو الحال مع القرب كلّه من المعاناة الإنسانية. إنّها تقلّل من فداحة المسؤوليات الجديدة أمام قدرة حسّاسيتنا الأخلاقية. ولكن هل يكفي هذا لقياس حجم التحدّيات؟ والنتيجة الشائعة للحملات الإعلامية، كما أشرت أنت بنفسك في دراستك، هي سلسلة متوالية من "كرنفالات الشفقة" وفترات من "إرهاق الأعمال الخيرية". هناك، بين الحين والآخر، نوبات من التعاطف، ولكن ليس هناك سوى الكثير وليس أكثر ممّا يمكن لمشاعرنا الأخلاقية أن تتحمّله بمفردها؛ فسرعان ما تهدأ، وتأخذ قيلولة حتّى يأتي "الحدث" التالي عندما تستيقظ مرّةً أخرى بوحشية على حقيقة أنّ لا شيء تغيّر في حجم البؤس الإنساني وعمقه على الرغم من انفجارات الشفقة قصيرة الأجل.

وبحكم طبيعتها، فإنّ "كرنفالات الشفقة" التي تقودها وسائل الإعلام غير مجهّزة لبناء رابط مؤسّسي قوي ودائم وفعّال من الومضات اللحظية لمشاعر

التضامن، مشاعر "نحن جميعاً أجزاء من القارّة نفسها". إنّها تصوّر بوضوح التشابه المرعب بين صور المعاناة الإنسانية، لكنّها لا تكشف عن أسبابها، مثل ضياع سبل العيش بفعل التجارة الحرّة، أو التربة التي دمّرتها زراعة محصول واحد المفروضة بحكم السوق، أو العداوات القبلية التي تساعدها وتحرّضها صناعة الأسلحة والتجارة فيها التي تملأ خزائننا بالأموال وتعزّز ناتجنا القومي الإجمالي المحلّي. ولا عجب أن تظلّ جذور البؤس سليمة، مهما كانت حملات "المساعدات الإنسانية" المتعاقبة ناجحة. فضلاً عن ذلك، فإنّ مسؤوليتنا، المباشرة أو غير المباشرة، عن البؤس الذي نشفق عليه بصدق ما تزال غير معلنة. ويبدو أنّنا لا ندين بشيء لهؤلاء البائسين؛ إنّ ما نفعله كلّه من أجلهم لا ينبغي أن يُنظر إليه كمحاولة لسداد ديوننا والتوبة عن خطايانا، بل يجب أن يُمدح كتعبير عن مشاعرنا النبيلة، ممّا يزيد من مجدنا الأخلاقي.

لقد قام لوك بولتانسكي بفهرسة وتدقيق التعقيدات المتنوّعة لـ"المعاناة البعيدة"، والتحدّيات التي تفرضها علينا ككائنات أخلاقية وسياسية بشكل شامل في كتابه "المعاناة البعيدة". وضع بولتانسكي تحت المجهر "الحركات الإنسانية" الناشئة (في أغلب الأحيان هي سلسلة من الحملات المتقطّعة فهي ليست حركات بالتأكيد) وتساءل كيف يمكن دمج الاستجابات المتناثرة والعشوائية وقصيرة الأجل في كثير من الأحيان، إن وجدت، الاستجابات بشأن صورة المعاناة البعيدة عنّا، كيف يمكن دمجها وتحويلها لشبكة دائمة من المؤسّسات القويّة بما يكفي لتخفيف حدّة البؤس المستمر في أجزاء واسعة من العالم الذي نتقاسمه، وتعاني منه مجموعات كبيرة من إخواننا البشر، بل وربّما تعمل على وقفه. ويشير بولتانسكي إلى أنّ هذا التعزيز للحركات الإنسانية "يعتمد، جزئياً في الأقل، على قدرته على توضيح وتبيان العلاقة بين القضايا البعيدة وتقاليد وحساسيات، بل وحتّى مصالح، أعضاء تلك الحركات الإنسانية الذين يعبّئون الناس لدعم هذه القضايا، العلاقة التي غالباً ما يجسّدها أعضاء الحركات عملياً. حتّى عندما (وإذا) تمّ

الكشف عنها. فإنَّ الاستجابة المنهجية والمنتظمة (بخلاف الاستجابة العاطفية والزائلة) ليست مؤكّدة على الإطلاق. ويرجع ذلك إلى عدد من الأسباب، من بينها "الشكوك واسعة النطاق فيما يتعلّق بأيّ شكل من أشكال العمل السياسي الموجّه نحو أفق المثل الأخلاقية" و"فقدان الثقة في فعّالية الخطاب الملتزم" بشكل خاص. ونجد أنفسنا أمام المأزق نفسه مرّةً أخرى: السياسة حاضرة على نطاق الاعتماد المتبادل الممتد عالميّاً، وضرورة قيام فاعلية سياسية تتلاءم مع عظمة المهمّة.

ما يزال أمامنا طريق طويل لنقطعه للوصول إلى هذه الغاية، ولكن لا يمكننا أن نبطئ سرعتنا إلّا على حساب المخاطر المشتركة والمتحدة.

لقد دار حوارنا حول مشكلة الوحدة الكلية والأبدية، والبعد والقرب الأخلاقيين. وغالباً ما نجدها في أعمالك- وفي محادثاتك معي بالفعل- متجلّية في الحديث عن هيمنة السوق التي تؤدّي إلى تعلّق عابر بالأماكن والناس، كما تتجلّى في انشغال الذات، الانشغال الذي يؤدّي إلى علاقات عابرة بالآخرين وجعل الفردية والحياة اليومية شأناً شخصيّاً على نطاق واسع. وفي الوقت نفسه، تستمر العولمة في تدمير الاقتصادات والبيئات المحلّية، وتستمر في القيادة إلى عالم لا يستطيع أيّ فرد السيطرة عليه أو حتّى فهمه، إلّا من خلال المخاطر والمخاوف التي تروّج لها. ولا تستطيع الدول القومية أن تخفّف من هذه المخاطر والمخاوف، لأنّه كما نعلم جميعاً بفضل مبادئ ما يسمّى الطريق الثالث، فإنَّ هذا العالم أصبح فيه انعدام الأمن أمراً لا مفرَّ منه ولابدَّ من مواجهته.

■ يمكن في هذا الصدد الاطلاع على مناقشتك لمصير أغورا الكلاسيكي في كتابك "في البحث عن السياسة"؛ فأنت تتحدّث عن الأغورا لأنَّ هذا هو الفضاء الكلاسيكي ومكان السياسة الذي تتحدّاه الحداثة السائلة بعلاقاتها وعملياتها كلّها. إنَّ "الأغورا" هي مكان ومساحة لسياسة القرب والرفقة والوجه لوجه بطريقة تجعلها تتشابه تشابهاً ملحوظاً مع مفهوم

الأخلاق المستوحى من ليفيناس. ولكن هل يمكن لهذه المفاهيم المستمدّة من النظرية السياسية الكلاسيكية والنماذج العريقة للديمقراطية أن تمتلك أيّة أهمّية في الوضع المعاصر، حيث قام التلفاز بإضعاف الاستجابة للقاءات المباشرة وجهاً لوجه وجعلتها في اتجاه واحد وحيث تبدو الساحات العامة وكأنّها مناسبة لمشاعر الخوف والخطر بدلاً من أيّة ارتباطات اجتماعية وصحبة؟

لا شيء يمكن إضافته، ولا شيء ينتقص من وصفك لتجزئة الروابط الاجتماعية والارتباطات الإنسانية وعرضيتها. وفي إحدى المناسبات، التقيت بباحث لامع (ما يزال شاباً) عمل في برامج مختلفة لهيئة الإذاعة البريطانية (BBC) لمدّة أربعة عشر عاماً تقريباً. لقد كان جيّداً في الوظائف التي كان يقوم بها، لذلك ظلَّ في مكانه كما أراد، بفضل توظيف منتجي البرامج الإذاعية المتعاقبة له. ولكنّنا عندما التقينا لم يتم تثبيته في الوظيفة حتَّى الآن. لقد انتقل من مشروع لآخر، ولم يكن لديه أدنى فكرة عن فرصه عند اكتمال المشروع الحالي. لم تعجبه تلك الحياة كثيراً، لكنَّه توقّع أن يستمر هذا "الوضع الوظيفي". أظنُّ أنَّه بحلول الوقت الذي التقينا فيه كان قد تقبّل الأمر على أنَّه "طبيعي". ويشير بولتانسكي وتشيابيلو إلى أنَّ مصير ذلك الباحث في هيئة الإذاعة البريطانية هو نمط لما سيحدث مستقبلاً، للطريقة التي سنُثبت بها جميعاً (حيث سنثبت بشكل متذبذب للغاية، كما يبدو) في المجتمع. لا يمكن تشييد المباني الدائمة على الرمال المتحرّكة، وسيكون من الحماقة تماماً أن تحاول ذلك (فضلاً عن كونها خطيرة على المتهوّرين الذين يفعلون ذلك). يتردّد أصحاب العمل في الالتزام على المدى الطويل، وتوقّفوا عن توقّع التزامات طويلة الأجل من موظفيهم. إنَّهم يريدون منهم تفانياً كاملاً لمدَّة أربع وعشرين ساعة يومياً في الوظيفة التي يقومون بها، ولكن بدون "الولاء مدى الحياة"، ولا تماهياً مع الشركة، الأمر الذي لن يؤدّي إلَّا إلى تقييد حريّتهم في التحرّك والتغيير. فالوظائف التي يتعيّن القيام بها قد تتغيّر غداً، ولا يستطيع أحد أن يتنبأً بالهيئة التي ستتخذها، وأيّ نوع

من الإجراءات سوف يكون مطلوباً، وأيّ نوع من الخبرة والمعرفة سوف يصبح زائداً عن الحاجة. إنَّ ما يفضّله أصحاب العمل في الأشخاص الذين يرغبون في توظيفهم هو التنوّع والمرونة والقدرة على التكيّف، والسهولة في قبول السيناريو المتغيّر والاستقالة من دون تذمّر بمجرّد عدم وجود مسارات متبقية في السيناريو المعد للشخصية التي يقومون بتأديتها (أي امتلاك القدرة والإرادة على "الانتهاء بسرعة والبدء من البداية"، على حدِّ تعبير باسكال).

إنَّ "العلاقات النقية" التي تحدّث عنها جيدينز، التي تدخلها بسرعة وتتلاشى عند الطلب، هي سمة ملازمة للصراع من أجل كسب العيش بقدر ما تشير إلى الشراكات الحميمة التي ينسجها الناس مع التأكّد من احتمال التخلّي عنها بمجرّد عدم جلبها للمتعة. وهكذا تسير الحياة هنا وهناك من "مشروع" إلى آخر، كلّ مشروع مؤقّت، ولا يفترض أن يستمرَّ أيٌّ منها للأبد. فالمسألة الرئيسة التي يجب على الموظّف إثباتها عند توظيفه في مشروع حالي هي قابليته للتوظيف في المشاريع المستقبليّة، ذات المدّة المحدّدة بالمثل. ولا يمكن تحقيق ذلك بأن يبدو ملائماً للوظيفة التي يؤدّيها حالياً فقط، ولكن بأن يبدو مناسباً للعديد من الوظائف، مهما كثرت وتنوّعت والقدرة على الانفتاح على الفرص المتاحة مستقبلاً.

ولذلك فنحن جميعاً ملزمون، وليس بالضرورة باختيارنا، مراراً وتكراراً بـ"الانتهاء بسرعة والبدء مرّةً أخرى من البداية"، وسنواجه كثيراً من مشاعر الإحباط واليأس إذا توقّعنا أنَّ الآخرين من حولنا لن يتبعوا الشيء نفسه مبدأً. ذلك أنَّ "الالتزام طويل الأمد" تحوّل إلى دين من الديون. وأصبح التحرّر من الالتزامات أصلاً من الأصول. تبدو الحياة على نحو متزايد وكأنّها سلسلة من البدايات الجديدة، وتضحى تجربة مستمرّة لخيارات جديدة، وأساليب غير مختبرة، وفرصاً غير مستكشفة.

يسارع منظّرو "الاختيار العقلاني" إلى الإشارة إلى أنَّ هذا النمط يمتد إلى السلوك السياسي أيضاً. إذ يتصرّف الناخبون كثيراً وكأنّهم مستهلكون للفرص

العابرة. فالولاء بالقول "معاً في السرّاء والضرّاء، مهما حدث" لم يعد يوجّه خياراتهم. وهكذا تنشأ بؤر الاهتمام بنجوم السياسة أو مشاهيرها، كما هو الحال في بقيّة "العالم المعاش"، ثمَّ تختفي على عجل وبسرعة هائلة. هذا الوضع لا يمكن إلّا أن يسبّب مشكلة للأغورا. الشعور بإمكانية اللقاء مرّةً أخرى، والتوقّع بأنَّ أيَّ شيء يقوم به فرد من الأفراد سيكون له عواقب سيعاني منها دائماً أو يشهدها، والاعتقاد بأنَّ الأطراف كلّها ملزمة بأفعالها وسوف تبقى كذلك لمدّة كافية ليتمَّ مساءلتها في حالة فشلها في القيام بواجباتها (أي الثقة المرتكزة على الاقتناع بأنّه مهما بدت اللعبة السياسية عشوائية في الظاهرة، فهي ليست عبارة عن بدايات عشوائية جديدة، غير مقيّدة بالماضي وليست كذلك ملزمة بالمستقبل)، ما يجعل الوقت في أغورا يمضي بشكل جيّد، والمناظرات التي تجري في أغورا هواية معقولة. وعندما يتمُّ استنزاف مصداقية هذه التصوّرات ودحضها من خلال التجربة اليومية، فإنَّ "الناخب العقلاني" لن يهتم بعد الآن بالأعمال السياسية الرتيبة والمبتذلة والمملّة. تجدّدت دماء الأغورا واستغلّت مرّةً أخرى كمسرح، تعرض عليه مشاهد جديدة (أحداث، بالأحرى) بعدد قليل من الممثّلين، ولكن في وجود حشود من المتفرّجين الذين يجذبهم الوعد بالمتعة ويتوقّع منهم ألّا يفعلوا أكثر من الحصول على نصيبهم من الإثارة أو التصفيق أو الصافرات.

أصبحت مهمّة ربط القرب والبعد معاً وإبقائهما في حوار مستمر، وهي الوظيفة التي كان من المتوقّع أن تجيدها الأغورا، أكثر صعوبة، وربّما مستحيلة، من أيّ وقت مضى.

■ من وكلاء السياسة في الحداثة السائلة؟

⬅نعم، إنَّ أزمة الوكالة هي النقطة المركزية في المشاكل التي تمرُّ بها السياسة الديمقراطية في الوقت الحاضر. لقد استوعبت سلسلة جون ميجور من "مواثيق

المواطن"(*) هذا الاتجاه جيّد بالفعل، بشكل عفوي وليس عن عَمد. إنّها جرّدت "المواطن"، باتساق مذهل، من واجباته كلّها باستثناء المطالبة بخدمات أفضل. وأعادت تعريف المواطن كمستهلك للسلع التي تزوّدها الشركات الحكومية. ولم تجد أي دور آخر للمواطن. وعلى وجه الخصوص، لم يكن لديها ما تقوله عن المساهمة التي يمكن للمواطن أن يقدّمها لقوانين البلاد، أو عن دوره في صياغة هذه القوانين، ناهيك عن حقّه في أن يكون حاضراً، ويُسمع ويُستمع إليه عندما تكون الأجندة القانونية قيد النظر.

سيكون من العبث- والظلم- إلقاء اللوم على السياسيين وحدهم في هذه المصادرة المستمرّة لحقوق المواطنين. قد يتمُّ إلقاء اللوم عليهم لعدم قولهم الحقيقة، الحقيقة كاملة ولا شيء غير الحقيقة، حول تحوّلات القوّة التي تحدث في العالم الذي نعيش فيه معاً، وبالتالي هم يجعلون المقاومة الرشيدة للتحوّلات مسألة أصعب ممّا كانت عليه بالفعل. ويمكن إلقاء اللوم عليهم، مبدئيّاً، بسبب عذر "ما من بديل قائم" (وهو عذر مخادع بالتأكيد) الذي يلجؤون إليه بشدّة كلّما وقعوا في الأخطاء، وبالتالي فإنَّ ذلك خطوة أخرى نحو إضعاف المواطنين. ولكنَّ حقيقة العالم ليست تلك التي تنم عنها أنصاف الحقائق والأكاذيب التي يطرحونها.

(*) جون ميجور، سياسي بريطاني، شغل منصب رئيس وزراء المملكة المتحدة من عام 1990 إلى عام 1997. وخلال مدّة ولايته، قدّم مفهوم "مواثيق المواطن" كجزء من جهود حكومته لتحسين الخدمات العامة وتعزيز المساءلة. وتهدف مبادرة ميثاق المواطن إلى جعل الخدمات العامة أكثر استجابة لاحتياجات المواطنين وقيد مساءلتهم لها. وكانت المواثيق في الأساس عبارة عن وثائق تحدّد معايير الخدمة التي يمكن أن يتوقّعها المواطنون من مختلف المؤسسات والهيئات العامة. ووضعت لتحسين الشفافية والكفاءة وجودة الخدمات التي تقدمها المؤسسات الحكومية. وغطت مواثيق المواطنين مجموعة من الخدمات العامة، بما في ذلك الرعاية الصحية والتعليم والنقل. ومن خلال وضع معايير وتوقعات واضحة، كان الهدف هو تمكين المواطنين من معرفة ما يمكن توقعه من الخدمات العامة ومساءلة الهيئات الحكومية عن تلبية تلك المعايير[المترجم].

إنَّ حقيقة العالم وشكله محكومة بعمليتين متوازيتين ومترابطتين بشكل وثيق تجعلانه على ما هو عليه. الأولى هو العولمة التي لا يمكن وقفها ظاهرياً، التي تخرج القوّة من إطار السياسة، ويكون الاقتصاد (إعادة إنتاج سبل العيش) خارج السيطرة السياسية. والثانية عملية معقّدة يطلق عليها بشكل غريب اسم "الفردنة"، وتتكوّن من "التخلّص التدريجي"، من شبكات الأمان كلّها، واحدة تلو الأخرى، الشبكات المنسوجة والمخدومة مجتمعياً في الوقت الذي يُطلب فيه من الأفراد القفز، كلٌ واحد على حدة، وأن يكونوا وقحين وجريئين عندما يفعلون ذلك. العملية الأولى تجرّد الاهتمام بالسياسة والمشاركة فيها من كثيرٍ من فائدتها العملية ومن ثمّ تفقد جاذبيّتها. وتجعل العملية الثانية التعبير عن الاهتمام بالسياسة أمراً غير ذي جدوى.

تتدفّق القوّة بعيداً عن السياسة من دون عوائق. وكما قال رورتي ببلاغة: "إنَّ العولمة تنتج اقتصاداً عالمياً، إذ إنَّ محاولة أيّة دولة لمنع إفقار عمّالها قد تؤدّي فقط إلى حرمانهم من فرص العمل". هذا الاقتصاد العالمي سوف يصبح قريباً ملكاً لطبقة عليا عالمية ليس لديها إحساس بالانتماء لأيّة جماعة من العمال أيّاً كانت في أيِّ مكان أكثر ممّا كان لدى الرأسماليين الأمريكيين العظماء في العام 1900 مع المهاجرين الذين أداروا مشروعاتهم".

مهما كانت الوجوه الشجاعة التي يحملها السياسيون المحترفون، فإنَّ هذه هي الحقيقة المؤسفة للسياسة المعاصرة، ومهما كان طعم البرقوق الذي قد يعدون به ناخبيهم مقابل ولائهم مرّةً واحدة كلّ خمس سنوات. لا تستطيع الحكومات أن تفعل الكثير للتخفيف من الآلام المزعجة الناجمة عن عدم اليقين؛ ولقطع جذورها لا يمكنها فعل أيّ شيء. فهي في نهاية المطاف محلّية إلى حدٍّ كبير؛ إذ أصبحت القوّة في أيامنا هذه قوّة خارجية، ولا يمكنها، ولا ينبغي لها، أن تهتمَّ بالأصوات المشاكسة أو الإيماءات المتهوّرة التي تصدر في أيِّ مكان. وإذا صدرت الأصوات والإيماءات بالفعل،

فإنَّ العقوبة ستكون سريعة وحاسمة. ولكنَّ التهديد المطلق بالعقاب من شأنه أن يثبت في أغلب الحالات (فأغلب الساسة كائنات تفكّر بعقلانية) يشكّل رادعاً كافياً.

أمّا بالنسبة للعملية الثانية، فإنَّ الأفراد الذين يمرّون بها برغم اسمها المغري، بل والمضلّل، يتعرّضون المرّة تلو الأخرى، لضربات القدر التي تضرب عشوائياً وتختار ضحاياها بمعايير غامضة غير مفهومة فلا صلة لها بما يفعله الضحايا المحتملون أو أولئك الذين أنقذوا منها (مؤقّتاً)، ولا عجب أن يفشل الأفراد بحكم القدر في رؤية كيف يمكنهم دمج مشاكلهم الفردية معاً ثمَّ إعادة صياغتها كقضية مشتركة. ولا يمكنهم حتّى أن يروا كيف يمكن لفرص بقائهم على قيد الحياة، ناهيك عن السيطرة على ظروفهم، أن تستفيد من توحيد قواهم، وبالتالي تبرّر التضحية التي تتطلّبها قضية قيل بأنَّها قضية مشتركة.

وتدعم كلُّ عملية من العمليتين العملية الأخرى وتوفّر حججاً موثوقة لعدم إمكانية إيقافها. إنَّهما معاً يزرعان ويخصّبان بذور عقيدة "لا بديل".

والسؤال اليوم ليس من هم وكلاء السياسة، بل من هم الوكلاء القادرون على إعادة التزاوج، بعد انفصال، بين السلطة والسياسة، والقادرون على استعادة السياسة كمسألة مشتركة بين "المجلس والشعب"، الشكل الوحيد الذي قد توفّر فيه السياسة الرابط ثنائي الاتجاه بين المجتمع المستقل ومواطنيه المستقلّين. ومع ذلك، لم يتم إنشاء "المجلس" و"الشعب" بعد. ليس لدينا مجلس. ولكي يكون لدينا مجلس، علينا أن نرفع أنفسنا إلى مكانة "شعب عالمي".

■ كثيراً ما يقال إنَّ الوضع السياسي المعاصر هو الوضع الذي يتعيّن علينا فيه أن نتعلّم كيف نعيش ونفكّر بين القطبين القديمين لليمين واليسار، لتبنّي اتجاه وسطي ما. هل تقبل أنَّ التقسيمات القديمة المزعومة بين اليمين واليسار لم تعد قابلة للتطبيق؟ من الواضح تماماً أنّك ما تزال

اشتراكياً في قلبك، ومع ذلك، إذا أردنا أن نصدق كلَّ ما يُطلب منّا أن نصدّقه، فإنَّ الاشتراكية هي أثر من زمن مضى.

سعيد لأنَّك وجدتني اشتراكياً. إنّني بالفعل كذلك (أو هذا ما آمله في الأقل). أعتقد أنَّ عالمنا هذا يحتاج إلى الاشتراكيين أكثر من أيّ وقت مضى، وأنَّ هذه الحاجة أصبحت أكثر إلحاحاً وحدَّة بعد سقوط جدار برلين. لقد كان من حسن حظ الرأسمالية العاثر أنَّ الشيوعية، كشبح وطيف ووعد وإغراء، أكثر من أيّ من تجلّياتها العملية، كان لها تأثيرها عليها خلال معظم تاريخها. لقد كان هذا الشبح هو الذي وفّر آلية "التحقّق والموازنة" التي كانت الرأسمالية بحاجة إليها بشدّة كما استاءت منها. لا توجد آلية بديلة "للتحقّق والتوازن" قيد التشغيل حالياً؛ ولا شيء في الأفق. وفي غيابها، تسير الرأسمالية ببهجة وانتصار نحو الهاوية (تنبّأ شومبيتر بأنّها ستصل إلى هناك بفضل نجاحها)، وتومئ إلينا بأن نحذو حذوها، مثلها مثل الكابتن "أهاب" لزملائه البحّارة، عندما كان مربوطاً إلى ظهر سفينة موبي ديك.

لقد تأمّلت أحاديثنا إهانة الذل. ولا شيء مهين أكثر من الفقر، ولا يوجد فقر مهين أكثر من الفقر الذي يعاني منه الناس العازمون على الثراء السريع والمتسارع. أن تتخيّل أنَّ أشكال الإذلال الأخرى (وليس هناك نقص فيها) يمكن أن تعادل المعاناة التي تستوطن الحياة الميؤوس منها وسط قصف الفرص المغرية للغاية، معاناة حياة الصدقات البائسة وسط احتفالات الثروات الرائعة المتحقّقة بين عشيّة وضحاها والهدايا الغالية، ومعاناة رؤية الأطفال يستيقظون جائعين ويذهبون إلى الفراش جائعين وسط البذخ المتدفّق من كلّ نافذة متجر، إنَّما هو تخيّل يراد منه الراحة المؤقّتة من الشعور بالذنب على حساب كذبة من الأكاذيب. وهو وهم لا يمكن أن يستمتع به إلّا الأثرياء طالما أنَّ مخزون الخمر لم ينفد ولم يأتِ وقت الصحوة والانتباه بعد. إنَّ الفقر ليس شكلاً واحد من أشكال الإهانات العديدة المتولّدة عن عوامل اجتماعية، ولا يعدُّ فقط أكثر الإهانات إيلاماً والمسبّب

لضحاياه قدراً من المعاناة أكبر ممّا قد يعيشه ضحايا أنواع أخرى من الإذلال. إنّه "إهانة الإهانات"، التربة التي تزدهر فيها الإهانة الشاملة، والقاعدة التي ينطلق منها "الإذلال المتعدّد".

وقوى السوق الجامحة، على وجه التحديد لكونها غير مقيّدة، لا يمكنها إلّا أن تؤدّي إلى الكثير من الفقر وأعداد متزايدة من الفقراء. وبمجرّد إطلاق سراحها من القيود، فإنّها تدفع الفقراء أيضاً إلى عمق أعمق في هاوية الإهانة، في حين يتسلّق الباقون الذين نجوا من براثن الفقراء الكثير من الفقراء ليصعدوا إلى آفاق جديدة من الثراء.

إنّ الاشتراكية، بالنسبة لي في الأقل، ليست نموذجاً بديلاً للمجتمع من شأنه أن يحلّ محلّ نظام التشغيل الحالي. الاشتراكية هي سكّين حاد يتمُّ رفعه ضدَّ الظلم الصارخ في المجتمع كما هو، وصوت الضمير المصمّم على إفساد غرور وعبادة الذات لدى من يسمّيهم جون كينيث غالبريث "بالأغلبية الراضية". وبالتالي، فهي تعدُّ تحدّياً للمجتمع لأنّها لن تتوقّف أبداً عن التشكيك في حكمته، والتفكير مرّةً أخرى في بدائل لحالته الحالية (وهي حالة واحدة من بين عديد من الحالات الممكنة) وفي طرق للتصحيح الذاتي.

الاشتراكية، بالنسبة لي في الأقل، لا تستهدف أيَّ نموذج للمجتمع بشرط أن يختبر هذا المجتمع قدرته على تصحيح المظالم والتخلّص من المعاناة التي جلبها هو نفسه. بدلاً من ذلك، تهدف الاشتراكية إلى مكافحة غرور هذا العالم، سواء في التصريحات المكثفة أو الراديكالية لفوكوياما، الذي أعلن نهاية الاختيارات التاريخية، وأعلن أنَّ نتيجة الاختيار الأخير هي أفضل العوالم الممكنة التي تستطيع البشرية أن تتصوّرها، وفي الشكل المخفّف (ولكنّها ليس أقل سُمّية) لدعاة عقيدة "ليس هناك بديل، في السرّاء أو الضرّاء". إنَّ إنكار الاشتراكية لهذا الأمر يعني فرك الملح على جراح الفقر المفتوحة والمتقيّحة، الفقر الذي يعدُّ "أم الإذلال".

هل تعدُّ الاشتراكية نفاية من "بقايا زمن مضى"؟ لو كان الأمر كذلك بالفعل، فينبغي أن نكون ممتنّين "للزمن الذي مضى" لأنّه ترك لنا هذا الأثر، بقدر ما نكون ممتنّين له لبقية تراثنا الحضاري. ولكن ليس هذا هو الحال. ومثل طائر الفينيق، تولد الاشتراكية من جديد من كلِّ كومة من الرماد التي تُترك يوماً بعد يوم، بسبب الأحلام البشرية المحترقة والآمال المتفحّمة. وستظل تبعث ما دامت الأحلام محترقة والآمال متفحّمة، وبقيت حياة الإنسان من دون الكرامة التي تستحقّها والنبل الذي يمكن لو أتيحت له الفرصة أن يحشّده. وإذا كان الأمر كذلك، أتمنّى أن أموت اشتراكياً.

حسناً، إنَّني مدين لك باعتراف آخر. إنَّني ليبرالي فضلاً عن كوني اشتراكياً، في ضوء التقسيمات السياسية/ الفكرية المفترضة. إنَّ كوني كلاهما وعدم رغبتي في التخلّي عن أيٍّ منهما هو وصفة لحياة مليئة بالشكوك والخيارات الصعبة، التي لا تكون جيّدة بشكل لا لبس فيه. ومع ذلك، أعتقد أنَّ البرامج الاشتراكية والليبرالية، ما لم تتحجر في عقائد وما لم تتحوّل إلى قلاع خالية من النوافذ خلال سنوات من حرب الخنادق، ستكون متكاملة وليست متعادية. ذلك لأنَّ قيمة تأمين سبل العيش، وهو الشرط الذي لا غنى عنه لحقِّ الإنسان في الجرأة على تحقيق إمكاناته، وقيمة الحرّية، أي القدرة على التصرّف بناءً على هذا الحق، هما قيمتان لا يمكن المقايضة بهما بالكامل من دون أن يحدث إضعاف للكرامة الإنسانية (على الرغم من أنّهما يتمُّ المتاجرة بها باستمرار، ممّا يجعل الكرامة الإنسانية مثالاً أعلى وليست واقعاً منجزاً، وهدفاً لم يتحقّق بعد؛ وفي حالة نشوء إلى الأبد).

إنَّ طرح أعظم الليبراليين لأفكار اشتراكية في حين يؤيدون بقوّة منطق الحرّية باعتبارها القيمة العليا للحياة الإنسانية، لا يمكن أن يعدَّ انحرافاً أو منطقاً معيباً أو تناقضاً شخصياً. كانت تلك هي حالة جون ستيوارت ميل، ويبدو أنَّ هذه هي حالة الليبرالي الحي الأكثر اتساقاً، ريتشارد رورتي، عندما اختار في كتابه "إنجاز بلدنا" أن

يسلّط الضوء على الأجور المتدهورة والاستضعاف المتفشّي للمحرومين المنبوذين والمضطهدين بوصفهم العقبات الرئيسة أمام الحرّية، وعندما يدعو اليسار الأمريكي إلى "الحديث أكثر عن المال"، وينتقده بسبب "تراجعه عن النشاطية" و"الانفصال عن الممارسة"، ويلاحظ ذلك بشكل لاذع في عديد من قصص اليساريين المعاصرين عن "الهيمنة والقوّة" التي تبدو له "القصص عن الشياطين ذوي العيون الزرق بالنسبة للمسلمين السود" نفسها. ويتحرّك رورتي إلى حدّ المطالبة، على خطى وايتمان أو ديوي، باستبدال "العدالة الاجتماعية بالحرّية الفردية كهدف رئيس لبلادنا". ومن المؤكّد أنّ هذا يعني تجاوز الخط الذي سأكون على استعداد لعبوره بمقدار بوصة أو اثنتين. إنّني أدرك بشكل مؤلم أنّ تحقيق التوازن "المثالي" الذي لا تشوبه شائبة بين العدالة والحرّية أمر عسير المنال. لكنّني أعتقد أيضاً أنّ الفرصة الوحيدة المتاحة لكلٍّ من العدالة والحرّية تكمن في جهودنا التي لا تنتهي لتحقيق التوازن بينهما مع تجنب "البدائل" كلّها وتقليل الآلام التي يجب أن تجلبها أيّة مقايضة في أعقابها إلى الحدّ الأدنى.

لا توجد حلول بسيطة لمسألة الكرامة الإنسانية. ولكن أروع التهديدات التي تواجه الكرامة الإنسانية هو الافتراض بأنّ الحلول بسيطة.

■ قلت لي في المحاورة الأولى بأنّك لم تفقد أبداً ثقتك في الادعاء بأنّ علم الاجتماع يمكن أن يغيّر العالم، على الرغم من أنّك قلت: "لقد غيّرت وجهة نظري بشكل جذري حول الطريقة التي يمكن بها، ويجب، لمهمّة التغيير أن تغيّر العالم". فمن أيّة وجهة تغيّرت وإلى أيّة وجهة انتقلت؟ لكن قد يعترض بعض الناس قائلين إنّ علم الاجتماع في الوقت الحاضر لا يمكنه تغيير أيّ شيء سوى الفهم الذاتي للرجال والنساء، في حين يترك عمليات العولمة لتتسبّب في انفصال الاقتصاد والحرب عبر العالم أكثر فأكثر عمّا يمكن للرجال والنساء فعل أي شيء حياله...

➡ "علم الاجتماع لا يستطيع أن يغيّر شيئاً إلّا فهم الذات؟!" ماذا يفترض أن تعني كلمة "إلّا"؟ أليس "تغيير فهم الذات" مهمّة جبّارة بالفعل؟! ليتنا فقط نتأكّد من أنّنا قادرون على القيام بها. فنحن، في نهاية المطاف، مجرّد صوت واحد بين عديد من الأصوات التي تتنافس على جذب الانتباه، ولسنا بأيّ حال من الأحوال صوتاً قويّاً بشكل خاص، ولسنا أقوياء بما يكفي لنكون مسموعين بوضوح في خضمّ نشاز الأصوات، والأكثر وضوحاً أنّنا لسنا أقوياء بما يكفي للتخلّص من الضغوط الخفيّة في الصخب اليومي الذي غالباً ما يجعل الرسائل المعاكسة لنا تماماً ذات مصداقية.
نعم، عند الباب الذي اعتقدت ذات مرّة أنّ التفكير الاجتماعي قادر ومقدّر له الدخول من خلاله إلى الواقع الاجتماعي، أفضل اليوم أن أعلّق لافتة "ممنوع الدخول"، مع الأسف لأنّه لم يتم القيام بذلك من قبل. كان هذا هو باب التشريع الذي يجب أن يتمّ من خلاله تحديد الاختيارات الصحيحة بشكل لا لبس فيه من خلال البيئة المجهّزة بعناية التي يتمّ فيها اتخاذها، مع استبعاد الأخطاء المتوطّنة في الاختيار الحر والتجربة الحرّة مقدّماً. لا أعتقد أنّ الناس قد يُجبرون على الحرّية (في بداية القرن الماضي كان هذا الاعتقاد خطأً في الحكم؛ وفي بداية القرن الحالي أصبح جريمة). ومن المعروف أنّ السجون لا تعلّم أبداً فن الحياة الحرّة. لم أعد أؤمن (كما فعلت، ممّا يؤسفني أن أؤمن ذات مرّة) أنّ "الغاية تبرّر الوسيلة"، ولا أصدّق ذلك لسبب بسيط هو أنّ الغايات لا يمكن أن تكون إنسانية إذا كانت تتطلّب وسائل غير إنسانية لتعزيزها. ولذلك فإنّ الحوار مع تجارب الرجال والنساء الأحرار هو الباب الوحيد الذي يمكن اللجوء إليه. وهذا لا يعني في حدّ ذاته أنّه سيتمّ استخدامه؛ فهناك حاجة إلى كثير من الجهد لفتحه وإبقائه مفتوحاً.

إنّ الحوار التفسيري مهمّة لا تنتهي أبداً، وهو صراع شاق طوال الوقت. وما ليس هو بديل أو بديل عن التركيز على مهمّة إيقاف القوى العمي (العولمة، والاستقطاب الاجتماعي، والإقصاء، والقبلية، وما إلى ذلك) في مساراتها ودرء تأثيرها المرضي على وضع الإنسان. وبعيداً عن الوقوف في مواجهة هذه المهمّة، فإنّ إعادة

التفاوض الحواري للتجربة الإنسانية هي شرط لا غنى عنه لأيّة فرصة من أجل تحقيقها. إحدى المهمّتين تتطلّب الأخرى، حتّى لا يبقى الجهد المبذول لتحقيقها غير فعّال. ووفق صياغة لوك بولتانسكي، فإنّ طريقة إنهاء المعاناة الإنسانية أو في الأقل تخفيفها تمرُّ عبر "الانضمام معاً"، و"وصف الشخص الذي يعاني واهتمام شخص مطّلع على المعاناة". وهذا بالضبط ما يعنيه "تغيير الفهم"! ويشير بولتانسكي كذلك إلى أنّه "يمكن للمرء أن يلتزم من خلال الكلام" (واسمحوا لي أن أضيف، أنّ المرء يدفع الآخرين إلى الالتزام من خلال الحوار) ويشير، بحق، إلى أنّ أحد أسباب صعوبة التغلّب على أزمة الأزمة الحالية للفهم هو "فقدان الثقة في فعّالية الكلام الملتزم". ولا يمكننا أن نثير الثقة في شركائنا في الحوار ما لم نعمل بجدّية على إثبات أنّ هذه الثقة لا أساس لها من الصحّة. إذن: هل كان فيبر على حق؟ هل ينبغي للسياسة والعلم أن يكونا مهنة؟ السؤال ليس ما إذا كان ينبغي أن يكونا كذلك، بل هو بالأحرى كيف نجعلهما كذلك. ومن غير المرجّح أن يكون هذا إنجازاً لمرّة واحدة. المهن، على عكس وسائل التسلية الأخرى، تميل إلى أن تكون مدى الحياة.

بيبلوغرافيا

يقدم الجزء الأول من هذه الببليوغرافيا تفاصيل النصوص التي كتبها زيغمونت باومان والمذكورة في المحاورات وفي المقدّمة. إنّها ليست قائمة شاملة على الإطلاق لكتب باومان. يقدّم الجزء الثاني من هذه البيليوغرافيا تفاصيل النصوص التي تمّت الإشارة إليها على وجه التحديد في سياق المحاورات وفي المقدّمة. في عدد من المناسبات، يشير زيغمونت باومان بشكل عابر إلى المؤلّف، وفي تلك الحالات تقدّم قائمة المراجع مثالاً لكتاب (أو في حالات قليلة لكتابين) لهذا المؤلّف الذي يمكن عدّه مؤشّراً على هذا النوع من الأعمال التي كانت تدور في ذهن باومان عندما ذكرهم. وعلى هذا النحو، ينبغي التعامل مع هذه المراجع كنقاط انطلاق لمزيد من القراءة والتفكير.

Works by Zygmunt Bauman

(1969) 'Modern Times, Modern Marxism', in Peter L. Berger (ed.), Marxism and Sociology: Views from Eastern Europe, New York: Appleton Century Crofts.

(1972) 'Culture, Values and Science of Society', University of Leeds Review, vol. 15, pp. 185-203.

(1973) Culture as Praxis, London: Routledge and Kegan Paul.

(1976) Socialism: The Active Utopia, London: George Allen and Unwin.

(1978) Hermeneutics and Social Science: Approaches to Understanding, London: Hutchinson.

(1987) Legislators and Interpreters: On Modernity, Post-modernity and Intellectuals, Cambridge: Polity.

(1988) Freedom, Milton Keynes: Open University Press.

(1989) Modernity and the Holocaust, Cambridge: Polity.

(1991) Modernity and Ambivalence, Cambridge: Polity.

(1992a) Intimations of Postmodernity, London: Routledge.

(1992b) Mortality, Immortality and Other Life Strategies, Cambridge: Polity.

(1993) Postmodern Ethics, Cambridge: Polity.

(1995) Life in Fragments: Essays in Postmodern Morality, Cambridge: Polity.

(1997) Postmodernity and its Discontents, Cambridge: Polity.

(1998a) Globalization: The Human Consequences, Cambridge: Polity.

(1998b) Work, Consumerism and the New Poor, Buckingham: Open University Press.

(1998c) 'What Prospects of Morality in Times of Uncertainty?', Theory, Culture and Society, vol. 15(1), pp. 11-22

(1999a) Culture as Praxis, 2nd edn, London: Sage.

(1999b) In Search of Politics, Cambridge: Polity.

(1999c) 'The World Inhospitable to Levinas', Philosophy Today, vol. 43(2); extended version in Bauman 2000b: 'Private Morality, Immoral World', pp. 175-200.

(2000a) Liquid Modernity, Cambridge: Polity.

(2000b) The Individualized Society, Cambridge: Polity.

(2001) Community, Cambridge: Polity.

Works by others

Anderson, Benedict (1983) Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism, London: Verso.

Arendt, Hannah (1962) The Origins of Totalitarianism, London: George Allen and Unwin.

Arendt, Hannah (1977) Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil; Harmondsworth: Penguin.

Askonas, Peter and Stewart, Angus (eds) (2000) Social Inclusion: Possibilities and Tensions, London: Macmillan.

Bauman, Janina (1986) Winter in the Morning: A Young Girl's Life in the Warsaw Ghetto and Beyond, London: Virago.

Baumann, Gerd (1999) The Multicultural Riddle: Rethinking National, Ethnic and Religious Identities, London: Routledge.

Beck, Ulrich (1992) Risk Society: Towards a New Modernity, London: Sage.

Beilharz, Peter (2000) Zygmunt Bauman: Dialectic of Modernity, London: Sage.

Beilharz, Peter (ed.) (2001) The Bauman Reader, Oxford: Blackwell.

Bloch, Ernst (1986) The Principle of Hope, trans. Neville Plaice, Stephen Plaice and Paul Knight, 3 vols, Oxford: Blackwell.

Boltanski, Luc (1999) Distant Suffering: Morality, Media and Politics, trans. Graham Burchell, Cambridge: Cambridge University Press; originally published in France in 1993 as La Souffrance a distance.

Borges, Jorge Luis (1970) Labyrinths: Selected Stories and Other Writings, trans. Donald A. Yates and James E. Irby, Harmondsworth: Penguin.

Bourdieu, Pierre et al. (1999) The Weight of the World: Social Suffering in Contemporary Society, trans. Priscilla Parkhurst Ferguson, Susan Emmanuel, Joe Johnson and Shoggi T. Waryn, Cambridge: Polity.

Canetti, Elias (1973) Crowds and Power, trans. Carol Stewart, Harmondsworth: Penguin.

Castoriadis, Cornelius (1987) The Imaginary Institution of Society, trans. Kathleen Blamey, Cambridge: Polity.

Cohn, Norman (1967) Warrant for Genocide, London: Eyre and Spottiswoode.

Crozier, Michel (1964) The Bureaucratic Phenomenon, Chicago: University of Chicago Press.

Douglas, Mary (1966) Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo, London: Routledge and Kegan Paul.

Drucker, Peter (1989) The New Realities, London: Heinemann.

Ehrenberg, Alain (1998) 'L'Age de l'héroisme: Sport, entreprise et esprit de conquéte dans la France contemporaine', Cahiers Internationaux de Sociologie, vol. 35, pp. 197-224.

Elias, Norbert (1987) The Society of Individuals, ed. Michael Schroter, trans. Edmund Jephcott, Oxford: Blackwell.

Fromm, Erich (1975) The Art of Loving, London: Unwin Books.

Fukuyama, Francis (1992) The End of History, and The Last Man, Harmondsworth: Penguin.

Giddens, Anthony (1991) Modernity and Self-identity: Self and Society in the Late Modern Age, Cambridge: Polity.

iddens, Anthony (1992) The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies, Cambridge: Polity.

Gillespie, Michael Allen (1995) Nihilism before Nietzsche, Chicago: University of Chicago Press.

Gramsci, Antonio (1971) Selections from the Prison Notebooks, ed. and trans. Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith, London: Lawrence and Wishart.

Jonas, Hans (1984) The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age, trans. H. Jonas and D. Herr, Chicago: University of Chicago Press.

Kolakowski, Leszek (1969) Marxism and Beyond: On Historical Understanding and Individual Responsibility, trans. Jane Zielonko Peel, London: Pall Mall Press.

Kolakowski, Leszek (1978) Main Currents of Marxism, vol. 3: The Breakdown, trans. P.S. Falla, Oxford: Clarendon Press.

Kolakowski, Leszek (1999) Freedom, Fame, Lying and Betrayal: Essays on Everyday Life, trans. Agnieszka Kolakowska, Harmondsworth: Penguin.

Kuhn, Thomas (1970) The Structure of Scientific Revolutions, 2nd edn, Chicago: University of Chicago Press.

Levinas, Emmanuel (1969) Totality and Infinity: An Essay on Exteriority, trans. Alphonso Lingis, Pittsburgh: Duquesne University Press.

Levinas, Emmanuel (1981) Otherwise than Being, or Beyond Essence, trans. Alphonso Lingis, The Hague: Martinus Nijhoff.

Marcuse, Herbert (1964) One Dimensional Man: The Ideology of Industrial Society, London: Routledge and Kegan Paul.

Mills, C. Wright (1959) The Sociological Imagination, New York: Oxford University Press.

Moore, Barrington (1978) Injustice: The Social Bases of Obedience and Revolt, London: Macmillan.

Peyrefitte, Alain (1998) Du 'Miracle' en economie. Lecons au Collége de France, Paris: Odile Jacob.

Riesman, David (1961) The Lonely Crowd: A Study of the Changing American Character, with Nathan Glazer and Reuel Denny, New Haven: Yale University Press.

Rorty, Richard (1991) Objectivity, Relativism and Truth, Cambridge: Cambridge University Press.

Schütz, Alfred (1967) Studies in Social Theory, vols 1 and 2, The Hague: Martinus Nijhoff.

Seabrook, Jeremy (1988) The Race for Riches: The Human Costs of Wealth, Basingstoke: Marshall Pickering.

Sennett, Richard (1986) The Fall of Public Man, London: Faber.

Sennett, Richard and Cobb, Jonathan (1972) The Hidden Injuries of Class, New York: Knopf.

Smith, Dennis (1999) Zygmunt Bauman: Prophet of Postmodernity, Cambridge: Polity.

Steiner, George (1971) In Bluebeard's Castle: Some Notes towards the Redefinition of Culture, London: Faber.

Steiner, George (1972) Extra-Territorial: Papers on Literature and the Language Revolution, London: Faber.

Tec, Nechama (1986) When Light Pierced the Darkness, Oxford: Oxford University Press.

الفهرس

هكذا تكلم
زيغمونت باومان

نأمل أن يكون من الممكن الآن فهم القليل من مخاطر وطبيعة الفكر الاجتماعي لزيغمونت باومان. ينبغي للمحاورات في هذا الكتاب أن تساعد في دفع هذا الفهم إلى أبعد من ذلك بكثير، وفي الواقع، توضيح التيّارات الكامنة تحت سطح نصوصه. الشيء الوحيد الذي ينبغي أن يكون واضحاً للغاية هو أنّه، تحت أسطح الكتب الجيدة جدّاً في التقاط جوهر الحاضر، يسترشد عمل باومان- وأود أن أقول إنّه كان يسترشد دائماً- بالتزام عميق وثابت تجاهِ الإنسانية. وقد اتخذ هذا الالتزام أشكالاً مختلفة في أوقات متباينة، ولكنّه لم يختفِ تماماً. وهذا أمر لم يغب عنه أبداً. وهذا الالتزام هو الذي يجعل صوته مميّزاً وصعباً ومهمّاً. يعدُّ الالتزام أمراً أساسياً لكيفية فهم من هو باومان وماذا يفعل ولماذا يفعل ذلك. ولكن هناك درس أخير يعلّمنا إيّاه فكره الاجتماعي. إنّه يعلم فضيلة التفاني على الرغم من إغراءات الانحرافات المؤقّتة وفي مواجهتها. إنّ الالتزام تجاه الإنسانية في حدِّ ذاته يتطلّب التزاماً من الذات. وفي نهاية محاضرته الافتتاحية في جامعة ليدز العام 1972، قال باومان: "يجب علينا أكثر من أيِ وقت مضى أن نحذّر من الوقوع في فخاخ الموضة التي قد تكون أكثر ضرراً بكثير من المأزق الذي تدّعي أنّها تعالجه". حسناً، قد تصبح مهنتنا، بعد هذه السنوات غير الرومانسية كلّها، مرّةً أخرى ساحة اختبار للشجاعة والثبات والولاء للقيم الإنسانية".

ISBN 978-9922-8892-7-6
9 789922 889276
Designed by Maher Adnan
شهريار
حكاية في كتاب ...